قضية الصفات الإلهية

وأثرها في تشعب المذاهب واختلاف الفرق

تأليف

الدكتور
حسن محمود السيد الحويني
أستاذ مساعد بكلية أصول الدين
جامعة الأزهر

١٤٠٦ هـ — ١٩٨٦ م

دار الهدى للطباعة
٣ ش الشعراوى بالسيدة زينب

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن البحث فى علم الكلام من أولى الدراسات التى تستهوى منى العقل والقلب معاً ، بل إننى لأكاد أن أجزم أن هذه الدراسة كانت طيلة مراحل حياتى العلمية أكثر ألوان الدراسة قرباً إلى طبيعتى ، ولذلك لم يكن هذا الكتاب الذى أقدم له أول الكتب التى تضمنت أبحاثاً لى فى هذا المجال ، وأمنيتى من الله أن لا يكون آخرها .

وإذا كان لابد فى هذا المجال من ذكر باعث خاص على الكتابة فى قضية الصفات الإلهية ، وكيف كان تناولها ووضعها موضع البحث والنظر مصدراً لاختلاف المذاهب والفرق ، فلعلى لا أبدو فذاً أو بعيد النظر إن حصرت هذا الباعث فى مجرد ترتيب البحث فى موضعه من أبحاث علم الكلام رتبها المتكلمون فى مصنفاتهم .

وقد قمت من قبل بإعداد بحث فى قضية إثبات الصانع - وإن كان لم يزل تحت الطبع - كما قمت قبله بإعداد كتاب فى المعرفة عند المتكلمين وطرقها من النظر والتقليد وغير ذلك مما وفقنى الله لأن أساهم فى بحثه ودراسته من قضايا العقيدة ومسائلها فظهور هذا الكتاب يأتى بقصد منى بعد الفراغ من بحث لى فى إثبات الصانع

فالباعث على ظهوره وإن لم يكن بالأهمية المنشودة إلا أنه كان أول البواعث لى على إخراجه حقيقة ، بيد أنى لا أستطيع أن أغفل ذلك الباعث

العلمى على الاهتمام بقضية الصفات الإلهية بحيث يتمخض عن هذا الكتاب بغض النظر عن حصيلته وقيمة مادته العلمية . فذلك أمر لا ندخر فيه حولا ولا حيلة ما دام القصد طيباً ، والهدف هو وجه الله ومرضاته فالتوفيق والسداد أمل نكل أمره إلى الله وليه والقادر عليه .

وذلك الباعث إنما يتمثل فيما هو معلوم على وجه اليقين لدى كل مفكر وكل باحث معنى بنوعية هذه الدراسات أن عقيدة صفات الله كما حددها القرآن هى لب ما سواها من العقائد الإلهية وجوهرها ، إذ عليها مدار الفهم الصحيح لكمال الذات الإلهية وقداستها وهى محور عقيدة التوحيد القائمة على دعامتى الإثبات والتنزيه .

والإثبات والتنزيه حقا هما الدعامتان اللتان أقام عليهما القرآن بنيان العقيدة الإلهية بما توجبه لله من صفات الكمال على الوجه الذى يليق بمقام الألوهية ، وبما تحيله على ذاته المقدسة من النقص الذى لا يليق بها ، فأنت ترى عند تأمل القرآن وآياته فى باب الكمال الإلهى أن الله قد أثبت لنفسه أنه سبحانه هو العالم القادر المريد الحى السميع البصير المتكلم .

وفى باب التنزيه نجد أن الله قد وضع الأساس والقاعدة لما ينبغى أن يكون عليه تنزيه الله ، وذلك فى مثل قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » وقوله : « ولم يكن له كفوا أحد »

ولم يزل هذا هو معتقد السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم من أئمة الفقه والحديث وأهل السنة والجماعة ، حتى وضعت العقائد الدينية موضع البحث والنظر وتعددت الاتجاهات واختلفت المنازع فى مدى تحديد

المفاهيم والأوجه الصحيحة التى يجب أن تنصرف إليها معانى العقائد حسب حكم هـذا المقياس أو ذاك على تعدد المقاييس وتباين طبائعها من لغوية وفقهية وفلسفية ، وكان من أبرز قضايا العقيدة التى جعلت موضوعاً للبحث والنظر هى قضية الصفات حيث كانت ـ كما أشرنا من قبل ـ مصدراً لاختلاف الفرق وتباين المذاهب .

كل فرقة تجعل منها أساساً لتقديم الصورة الصحيحة لعقيدة التوحيد . ولـكن من هذه الفرق من انحاز إلى جانب الإثبات بقصد الالتزام بمنهج القرآن والسنة على حساب جانب التنزيه فانحرف به المسير فى طريق الحق إلى أن وقع فى التشبيه والتجسيم .

ومنها من انحاز إلى جانب التنزيه على حساب الإثبات فوقع فى النفى والتعطيل .

ومنهم من جمع بين الإثبات والتنزيه التزاماً حقيقياً بمنهج القرآن والسنة ولم ينحازوا إلى أى من الجانبين على حساب الآخر والتزموا جادة الطريق .

وانحصر الخلاف على العموم فى اتجاهين رئيسيين : اتجاه الإثبات . واتجاه النفى ، وصار فى كل من الاتجاهين طوائف .

وقد عرضت فى كتابى هذا الدراسة كل من طوائف الاتجاهين بالتفصيل ، محاولا تأصيل مذاهبهم سواء فى النفى والإثبات ، والـكشف عن بواعثهم وغاياتهم ، وما انتهت إليه حقيقة هذا المذهب أو ذاك .

كل ذلك من خلال مناقشات مستفيضة لأدلتهم وشبههم .

وقد كان على أن أختار بين هذه المذاهب وأن أحدد ما أعتقد أنه المذهب

الحق بما وسعني من حجج . ولست أزعم أن مثل هذه الدراسة يمكن أن تلقى استجابة بين كثير من المستويات الثقافية بالمعنى العام لكلمة الثقافة ، إنما جرت عادتنا أن نقدم مثل هذه البحوث للأوساط الجامعية ذات المستوى الثقافي الخاص ، أو المتخصصين منهم في هذه الفروع ، وأيا ما كان الأمر فلا ريب أننا نأمل دائماً حيث نقدم نوعية ما من البحوث العامة والخاصة أن تلقى صدى طيباً في نفوس وعقول قرائها ، كما نأمل أن تكون جهودنا في طريق العلم على العموم قربة لله ، والله هو الهادي إلى سواء السبيل .

الدكتور

حسن محرم الحويني

الجيزة — صباح الخميس ٢٤ صفر ١٤٠٦ هـ

الموافق ٧ نوفمبر ١٩٨٥ م

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمات علم التوحيد

دأب المؤلفون القدامى أن يصدروا العلوم بهذه المقدمات قبل الشروع في مباحثها وبيان مقاصدها الأساسية ، وهي عشرة مقدمات أو مبادىء ، وتنحصر في تعريف العلم الذى يتصدى المؤلف للخوض فيه ، وموضوعه ، وغايته أو ثمرته ، وبيان فضله أو شرفه ، وبيان نسبته إلى سائر العلوم ، وتحديد واضعه وحكم الشرع فى الاشتغال به واسمه أو أسمائه . واستمداده أو مصادره ومسائله ، وقد جمعها بعضهم نظماً فى هذه الأبيات .

إن مبادى كل فن عشرة ... الحد والموضـوع ثم الثمرة

وفضله ونسبتـه والواضع ... والاسم الاستمداد حكم الشارع

مسائل والبعض بالبعض اكتفى ... ومن درى الجميع حاز الشرفا

ويقيني أن هذا الصنيع من قدامى المؤلفين إنما هو من الأمور التى تحسب للعقلية العربية ، فيما تميزت به بين العقليات الباحثة من الدقة والشمولية . ولا أحسب أن أحداً ينازع كما أعتقد فى تفرد منهج البحث فى العلوم النظرية عند المسلمين بهذا العنصر الشديد الأهمية .

ففى أسلوب ثرى بالمصطلحات ، قوى فى التركيز يستطيع الباحث والقارىء معاً أن يلم بأطراف علم ما من العلوم الإسلامية يتصدى لتناوله أن يلم بأطراف الموضوع فى تصور إجمالى وواع من خلال عرض وقراءة هذه

المقدمات أو المبادىء العشرة قبل الدخول فى تفاصيل المباحث الرئيسة للعلم .
ولإيمانى بذلك وقناعتى الشخصية به حاولت أن أجرى على سنن المتقدمين
فى تصدير بحوثى بهذه المقدمات التى تخص كل بحث فى كل علم أتناوله بالكتابة
وها أنا ذا أضعها بين علم الكلام لدى بحثى هذا الذى أتناول فيه موضوعاً
من أهم موضوعات علم الكلام . هو موضوع قضية الصفات الإلهية ، وما
دار حولها من اختلاف الفرق والمذاهب نفياً أو إثباتاً ، وقرباً أو بعداً من
المنهج الحق .

فأما عن أولى هذه المقدمات فهى الخاصة بتعريف هذا العلم .

وقد عرفه المتكلمون بتعريفين هما أشهر ما عرف به من تعريفات

أما أولهما : فهو (علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأفعاله ، وأحوال
الممكنات فى المبتدأ والمعاد على قانون الإسلام) .

شرح التعريف : ومعنى البحث فيه عن ذات الله هو البحث عنها من
حيث ما يجب لها من الكمالات ، وما يجوز لها من الممكنات ، وما يستحيل
عليها من النقائص التى لاتليق بها ، لا من حيث إدراك الكنه أو تصور
الحقيقة فإن ذلك مستحيل ، إذ يستحيل كما قرروه على الحادث أن يدرك
كنه القديم .

ومعنى البحث عن صفاته ماهو من حيث تقسيمها إلى نفسية وسلبية
ومعان ومعنوية ، ومن حيث إثباتها ونفيها ، ومن حيث تعلقها وعدم تعلقها ،
ومن حيث عموم التعلق أو خصوصه ، وقديمه أو حادثه .

والمراد بأحوال الممكنات فى المبدأ أى من جهة حدوثها بالاختيار ، أو المعاد هو إشارة إلى الحشر والسمعيات ، وأما النبوات فقد تكون مندرجة فى أحوال الممكنات ، فإن المعاد يعرف من الرسول ، فاستتبع أحكام الرسل وقد تندرج فى الأفعال إذ إرسال الرسل من أفعاله تعالى ، على قانون الإسلام أى على أصوله وقواعده التى لاتتصادم مع روح الإسلام بخلاف الهيئات الفلسفية فإنها مبنية على مجرد تخيل آرائهم .

وهذا التعريف كما هو الشأن فى سائر تعريفات العلوم غالباً إنما هو من قبيل الحد ، وخاصة إذا كان التعريف بالذاتيات المعتبرة عند علماء هذا الفن ، بحيث ينصب هذا التعريف على الوحدة الذاتية للعلم التى هى موضوعه ، وهذا التعريف بالفعل من هذا القبيل لما علمت .

وأما ثانى التعريفين اللذين اخترناهما مما أورده المتكلمون فى علم الكلام فهو (أن علم التوحيد علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامهم إياها بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها) .

وأبادر فأنبه إلى أن هذا التعريف هو تعريف بالغاية للعلم ، وهو من قبيل الخاصة له ، والتعريف بالخاصة إنما هو من قبيل الرسم ، وهذا التعريف للعضد ذكره فى المواقف ، وينسب ماقبله إلى الأرموى كما فى شرح المقاصد .

شرح التعريف : وفى شرح هذا التعريف الثانى نقول : لفظة (يقتدر) تشير إلى أن إلزام الخصم ليس بضرورى ، بل إن مجرد هذا الاقتدار الذى يتكون من تمرس الشخص لدراسة هذا العلم وتمرنه فى مباحثه دون ماحاجة إلى إلزام الخصم إنما هو أمر فى ذاته يعد من أشرف المطالب إذ أن الأمر

لو ترك حتى نحتاج إلى إلزام الخصم بالفعل فربما تعذر علينا ذلك أو تعسر.

وإنما قلنا: (يقتدر معه) ولم نقل يقتدر به إشارة إلى المذهب الحق من أن الارتباط بين الأشياء إنما هو مجرد اصطحاب ولا تأثير إلا لله وحده، أى أن الارتباط بين مناظرات هذا العلم، وإلزام الخصم بالتأثير إنما هو ارتباط معية وعادة لا ارتباط لزوم عقلى لا يتأتى انفكاكه، فالتأثير الحقيقى ما هو إلا لله سبحانه كما هو المذهب الحق على ما عرفت.

واعترض بأن هذا التعريف بذلك يشمل غير هذا العلم من العلوم، إذا تم لها هذه المعية وهذا الاصطحاب.

وأجيب: بأن المعية هنا معية خاصة لها مدخلية أى أنها شرط للتأثير.

واعترض بدخول علوم كعلم المنطق الذى يرشد إلى الأدلة الصحيحة، وعلم النحو الذى يهدى إلى التراكيب السليمة، وعلم المعانى الذى يقفنا على نكاته.

وأجيب: بأن المراد بالمدخلية هنا مدخلية فى هذا العلم من حيث خصوصه أى باعتباره علم العقائد، أما المنطق فلمطلق الأدلة لا لخصوص العقيدة، والنحو يرشد إلى مطلق التراكيب والمعانى يبرز مطلق النكات البلاغية فى كل مكان.

وربما أجيب: بأن المعية هنا لازمة بخلاف هذه العلوم فإنها قد تفارق ذلك.

وربما أجيب أيضاً: بأن قيد الوحدة معتبر فى جنس العلم، أى أن المقصود هنا علم واحد لا هيئة علوم مجتمعة يقتدر معه إلى آخره.

(على إثبات العقائد على الغير) يستفاد من هذا القيد أن المناظرات الكلامية إنما تلزم لإلزام الخصم فقط ، أما الإيمان الشخصى فإنما يفزع فيه إلى ما فى الكتاب والسنة وينقاد له باطناً ، فإن ذلك أنور وأشرح للصدر .

اللهم إلا إذا عرضت الشبهة ولم يكن دفعها بمجرد عبارات القرآن والسنة فحينئذ تتعين براهين المتكلمين .

المقدمة الثانية : موضوع علم الكلام :

ولعله من اليسير عليك أن تستنبطه مما سبق ذكرنا له ، وخاصة فى التعريف الأول فتستطيع أن تقول : إن موضوعه ذات الله وصفاته وأفعاله من الحيثيات السابقة ، وأحوال الممكنات فى المبدأ أو المعاد والنبوات وأحكامها .

وأما مبحث نصب الإمام وتقليد الأئمة فإنما ذكر فى بعض كتب هذا الفن لكثرة الفرق الزائغة وعلى كل فهذا هو موضوع علم الكلام ، لأنه يبحث فيه بالفعل عن ذلك ، وهو أولى مما ذهب إليه بعضهم من أن موضوعه إنما هو الممكنات من حيث دلالتها على ما يجب وما يستحيل عليه تعالى ، ومما ذهب إليه بعض آخر من أن موضوعه أقسام الحكم العقلى الثلاثة ، ومما ذهب إليه بعضهم من أنه مطلق المعلوم أو مطلق الموجود ، إلى آخر ما لا يقوى من الأقوال ، مما قدمناه لك[1] .

---

(١) انظر حاشية الأمير على شرح عبد السلام على الجوهرة فى علم الكلام ص ٢٤ وما بعدها وانظر شرح المواقف ج ١ ص ٢٣ إلى ٣٢ .

المقدمة الثالثة : حكم الشارع فى الاشتغال بهذا العلم :

إن من المنطق أن نرى المتكلمين يحكمون بوجوب الاشتغال بعلم الكلام وجوباً شرعياً ، بل إن الله لم يرخص فى تركه ، ويجب على كل مكلف من ذكر وأنثى وجوباً عينياً معرفة كل عقيدة بدليل ولو إجمالياً وأما معرفتها بالدليل التفصيلى ففرض كفاية ، فيجب على أهل كل قطر أى ناحية يشق الوصول منها إلى غيرها أن يكون فيهم من يعرفها بالتفصيلى ، لأنه ربما طرأت شبهة فيدفعها ، وبعضهم أوجب الدليل التفصيلى وجوباً عينياً وردوه بأنهم ضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة مختصة بطائفة يسيرة ، فالحق أن الواجب وجوباً عينياً إنما هو الدليل الإجمالى وهو المعجوز عن تقريره وحل شبهه ، وأما الدليل التفصيلى فهو المقدور على تقريره وحل شبهه (١) .

هذا هو رأى المتكلمين فى حكم تعلم الكلام ، والإمام الغزالى يذكر خلاف العلماء فى حكم تعلم الكلام ويورد أقوالا ثلاثة : قول بالحرمة ، وقول بالوجوب وقول بالتفصيل . ويذكر أن جميع أهل الحديث من السلف والأئمة كالشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وسفيان ، ذهبوا إلى تحريم الكلام وتعاطيه ، وحكى أقوالهم المتضمنة لذلك ثم قال : واتفق أهل الحديث من السلف على هذا ولا ينحصر مانقل عنهم من التشديدات فيه . وقالوا : ماسكتت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب الألفاظ من غيرهم

---

(١) شرح البيجورى على الجوهرة ص ٢١ .

إلا لعلمهم بما يتولد منه من الشر . ولذلك قال النبي ﷺ : « هلك المتنطعون هلك المتنطعون ـ هلك المتنطعون ـ »[١] أي المتعمقون في البحث والاستقصاء واحتجوا أيضا بأن ذلك لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله ﷺ ويعلم طريقه ويثني عليه وعلى أربابه ، فقد علمهم الاستنجاء[٢] وندبهم إلى علم الفرائض وأثنى عليهم[٣] ونهاهم عن الكلام في القدر وقال : أمسكوا عن القدر ، وعلى هذا استمر الصحابة رضى الله عنهم ـ فالزيادة على الأستاذ طغيان وظلم ، وهم الأستاذون والقدوة ، ونحن الأتباع والتلامذة)[٤] . وأما الفريق الثاني : الذي ذهب إلى وجوب تعلم علم الكلام فقد احتجوا بأن قالوا :

أولا : إن المحذور من الكلام إن كان هو لفظ الجوهر والعرض وهذه الاصطلاحات الغريبة التي لم تعهدها الصحابة رضى الله عنهم . فالأمر فيه قريب إذ ما من علم إلا وقد أحدث فيه اصطلاحات لأجل التفهيم كالحديث والتفسير والفقه ، ولو عرض عليهم عبارة النقض والكسر والتركيب والتعدية وفساد الوضع إلى جميع الأسئلة التي تورد على القياس لما كانوا يفقهونه فإحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح كإحداث آنية على هيئة جديدة لاستعمالها في مباح .

---

(١) مسلم من حديث ابن مسعود .
(٢) مسلم من حديث سلمان الفارسي .
(٣) ابن ماجه من حديث أبي هريرة « تعلموا الفرائض وعلموا الناس الحديث » والترمذي من حديث أنس وأفرضهم زيد بن ثابت .
(٤) إحياء علوم الدين ـ للغزالي ـ ج ١ ص ٩٥ .

واحتجوا ثانياً : بأنه إن كان المحذور هو المعنى فنحن لانعنى به إلا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته كما جاء فى الشرع ، فمن أين تحريم معرفة الله تعالى بالدليل ؟ .

واحتجوا ثالثاً : بأنه إن كان المحذور هو التشعب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفضى إليه الكلام فذلك محرم ، ويجب الاحتراز عنه كما أن الكبر والعجب والرياء وطلب الرياسة مما يفضى إليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ، ولكن لايمنع من العلم لأجل أدائه إليه .

ورابعا : بأنه كيف يكون ذكر الحجة والمطالبة بها والبحث عنها محظورا ، وقد قال تعالى « قل هاتوا برهانكم » وقال عز وجل « ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حى عن بينة »وقال تعالى « قل هل عندكم من سلطان بهذا » أى حجة وبرهان ، وقال تعالى : « قل فلله الحجة البالغة » ، وقال تعالى : « : ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه » إلى قوله : « فبهت الذى كفر » إذ ذكر سبحانه احتجاج إبراهيم ومجادلته وإفحامه خصمه فى معرض الثناء عليه وقال عز وجل : « وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه » وقال تعالى : « قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا » وقال تعالى فى قصة فرعون : « ومارب العالمين - إلى قوله : - أولو جئتك بشىء مبين » .

وعلى الجملة فالقرآن من أوله إلى آخره محاجة مع الكفار . فعمدة أدلة المتكلمين فى التوحيد قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » وفى النبوة : « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » وفى

البعث : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » إلى غير ذلك من الآيات والأدلة ولم تزل الرسل صلوات الله عليهم يحاجون المنكرين ويجادلونهم ، قال تعالى : « وجادلهم بالتى هى أحسن » فالصحابة رضى الله عنهم أيضاً كانوا يحاجون المنكرين ويجادلون ولكن عند الحاجة .

وكانت الحاجة إليه قليلة فى زمانهم وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة إلى الحق على بن أبى طالب رضى الله عنه إذ بعث ابن عباس رضى الله عنهما إلى الخوارج فكلمهم فقال : ما تنقمون على إمامكم ، قالوا : قاتل ولم يسب ولم يغنم ، فقال ذلك فى قتال الكفار ، أرأيتم لو سبيت عائشة رضى الله عنها فى يوم الجمل فوقعت عائشة رضى الله عنها فى سهم أحدكم ، أكنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهى أمكم فى نص الكتاب ؟ فقالوا : لا ، فرجع منهم إلى الطاعة بمجادلته ألفان .

وروى أن الحسن ناظر قدريا فرجع عن القدر ، وناظر على بن أبى طالب كرم الله وجهه رجلا من القدرية ، وناظر عبد الله بن مسعود رضى الله عنه يزيد بن عميرة فى الإيمان . قال عبد الله . لو قلت إنى مؤمن لقلت إنى فى الجنة فقال له يزيد بن عميرة : يا صاحب رسول الله هذه زلة منك ، وهل الإيمان إلا أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة ولنا ذنوب لو نعلم أنها تغفر لنا لعلمنا أننا من أهل الجنة ، فمن أجل ذلك نقول : إنا مؤمنون ولا نقول : إنا من أهل الجنة فقال ابن مسعود : صدقت ، والله إنها منى زلة .

ويرد على ذلك : أن خوضهم فيه كان قليلا لا كثيراً وقصيراً لا طويلا ، وعند الحاجة لا بطريق التصنيف والتدريس واتخاذه صناعة .

ويجاب عن ذلك بما يأتي : أما قلة خوضهم فيه فإنه كان لقلة الحاجة ، إذ لم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان ، وأما القصر فقد كان الغاية إلحام الخصم واعترافه وانكشاف الحق وإزالة الشبهة ، فلو طال إشكال الخصم أو لجاجه لطال لا محالة إلزامهم وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا مكيال بعد الشروع فيها ، وأما عن تصديهم للتدريس والتصنيف فيه ، فهكذا كان دأبهم في الفقه والتفسير والحديث أيضاً ، فإن جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة التي لا تتفق إلا على الندور إما ادخار ليوم وقوعها وإن كان نادراً أو تشحيذاً للخواطر ، فنحن أيضاً نرتب طرق المجادلة لتوقع وقوع الحاجة بثوران شبهة أو هيجان مبتدع ، أو لتشحيذ الخاطر أو لادخار الحجة حتى لا يعجز عنها عند الحاجة على البديهة والارتجال كمن يعد السلاح قبل القتال ، فهذ ما يمكن أن يذكر للفريقين .

ويختار الغزالي ما يراه الرأي الحق وهو أن الاشتغال بالكلام قد يكون واجباً أو مندوباً إليه أومباحاً على ماتقتضيه الحال ، وذلك إذا كان نافعاً ، ويحرم الاشتغال به إن كان ضاراً .

فأما نفعه : فيراه الغزالي منحصراً في حراسة عقيدة أهل السنة من تشويش المبتدعة على صفاء العقيدة التي جاء بها الكتاب والسنة ، وبخاصة إذا كان الأمر بصدد بعض العوام الذين اعتقدوا البدعة عن طريق الجدل ، أو عرضت لهم شبهة في بلاد شاعت فيها البدع وكثرت فيها الشبه .

فيجب دفع البدعة أو الشبه المشوشة على عقول العوام بالجدل على شرط المتكلمين وعقائدهم على قدر الحاجة .

وأما ضرره كما يقول الغزالي فيتمثل في [اثارة الشبهات وتحريك العقائد

وإزالتها عن الجزم والتصميم ، فذلك مما يحصل فى الابتداء ورجوعها بالدليل مشكوك فيه ويختلف فيه الأشخاص ، فهذا ضرره فى الاعتقاد الحق وله ضرر آخر فى تأكيد اعتقاد المبتدعة للبدعة وتثبيته فى صدورهم بحيث تنبعث دواعيهم ويشتد حرصهم على الإصرار عليه ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذى يثور من الجدل ، ولذلك ترى المبتدع العامى يمكن أن يزول اعتقاده باللطف فى أسرع زمان إلا إذا كان نشوؤه فى بلد يظهر فيها الجدل والتعصب فإنه لو اجتمع عليه الأولون والآخرون لم يقدروا على نزع البدعة من صدره ، بل الهوى والتعصب وبغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه ويمنعه من إدراك الحق .

حتى لو قيل له : هل تريد أن يكشف الله تعالى لك الغطاء ويعرفك بالعيان أن الحق مع خصمك ؟ لكره ذلك خيفة من أن يفرح به خصمه .

[وهذا هو الداء العضال الذى استطار فى البلاد والعباد وهو نوع فساد أثاره المجادلون بالتعصب ، فهذا ضرره][1] .

المقدمة الرابعة : ثمرة هذا العلم :

فإن الإلمام بمباحث هذا العلم ومسائله تمنح الدارس القدرة على إثبات العقائد الدينية على الخصم ، وإلزامها إياه بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها ، وبيانها تقدم لك فى شرح التعريف الثانى من المقدمة الأولى .

المقدمة الخامسة : نسبته إلى سائر العلوم :

لاشك أن هذا العلم بالنسبة إلى سائر العلوم يعد بمنزلة الأصل من الفرع

(١) إحياء علوم الدين للغزالى ص ٩٦ وما بعدها .

كما يشعر بذلك تسميته بعلم أصول الدين على ما سيأتى فى مسألة لاحقة خاصة بأسمائه .

فالأحكام الشرعية قسمان :

قسم هو أصول وهى أحكام العقائد ، وهى موضوع علم التوحيد كما عرفت .

وقسم فروع وهى الأحكام العملية وهى موضوع علم الفقه .

المقدمة السادسة : فضل هذا العلم :

والآن يتبين لك أن هذا العلم من حيث فضله ومنزلته بين العلوم يعد أشرفها وأفضلها ، إذ به يتوصل إلى معرفة الله ومعرفة صفاته وأفعاله ، وإثبات وحدانيته وتنزيهه ، ولا شك أن هذه أشرف المعلومات وشرف العلم بشرف المعلوم .

المقدمة السابعة : أسماء هذا العلم :

تتعلق هذه المقدمة بأسماء هذا العلم ووجه تسميته بكل اسم منها من هذه الأسماء : تسميته بأصول الدين ، وهى تسمية تنبىء عن شرف وفضل لهذا العلم ، وأصول الدين يراد بها قواعده من العقائد التى احتواها هذا العلم سواء كانت هذه العقائد مأخوذة من قضايا شخصية كما هو الشأن فى معظم قضايا هذا العلم ، كما فى قولنا : الله موجود ، الله يرى بالإبصار ، الله قادر إلى آخر هذه الشخصيات .

أو مأخوذة هذه العقائد من القضايا الكلية ، وهو أمر قلما يلتفت إليه فى هذا العلم كما فى قولهم مثلا : كل كمال يجب له تعالى ، وإذ ذاك فتسميتها قواعد

وإن اشتملت على قضايا شخصية - كما رأيت - إنما هو من حيث إنها أسس يبنى عليها غيرها من الأحكام .

وإذا كان الدين ينحل إلى قسمين من الأحكام أحدهما : عقدى وهو مايراد من الأحكام للاعتقاد ، والآخر عملى وهو مايراد منها للعمل به .

مثال الأول : الله موجود .

ومثال الثانى : الصلاة واجبة .

فجدير بأفراد القسم الأول أن تكون هى الأصول للقسم الثانى ، ولعل هذا ماأشعر به تسمية هذا العلم بأصول الدين ، فالإضافة فيه إذن من إضافة العام إلى الخاص ، إذ يشتمل الدين على أحكام هى أصول وهى أحكام العقيدة وأحكام هى فروع وهى الأحكام العملية كما عرفت فالدين أعم من الأصول .

ومن أسمائه التى اشتهر بها : تسميته بعلم التوحيد ولاريب أنها تسمية له باسم أشرف مباحثه ، وأسمى وأهم مقاصده ، وهو التوحيد . إذ بعد توحيده تعالى فى ذاته وصفاته أفعاله ، أى تنزيهه عن الند والضد لاخوف على عقيدة المسلم فغير هذه العقيدة من العقائد توابع لها تندرج فيها ، والإسلام جاء وأول هدف له هو إثبات عقيدة التوحيد وتقريرها

ومن أسمائه كذلك التى اشتهر بها : علم الكلام ، وذلك قد يكون لكثرة كلام الخصوم فيه ، أو لأنه يمنح دارسه القدرة على الكلام ، أو لاعتباره أحق العلوم ، فكأنه هو الكلام دون ماسواه ، أو لأن صفة الكلام القديم من أشهر وأهم مباحثه ، أو لما قيل فيه من أنه من الكلم بمعنى الجرح لشدة تأثيره على الخصوم .

ومن أسمائه كذلك التى اشتهر بها : تسميته بالفقه الأكبر ، وذلك تمييزاً له عن علم الفقه ، الذى يعنى بدراسة العبادات والمعاملات .

ومهما يكن من شيء فإن اختلاف الأسماء دليل على فضل المسمى ، فهو إذن حرى بتطلع العقول والأفئدة إليه من زواياه المتعددة وكل اسم من هذه الأسماء قد أصبح علماً على هذا العلم المدون .

المقدمة الثامنة : واضع هذا العلم :

ليس لهذا العلم واضع معين ينسب إليه بالذات وضع أول مباحثه كما هو الشأن فى بعض العلوم . كعلم النحو - مثلا - الذى نسبوه إلى أبى الأسود الدؤلى كأول واضع له ، وكعلم العروض حيث نسب إلى أول من وضع مسائله وهو الخليل بن أحمد ، إلى غير ذلك مما لا يغيب عن معرفتك .

أما علم التوحيد ، فقد كان حصيلة للآراء المختلفة والمذاهب المتباينة التى كان منشؤها تلك الاختلافات بين الفرق الإسلامية حول قضايا العقيدة، وقد كان السلف رضوان الله عليهم يدونون هذه العقائد كما يدل عليها ظاهر الكتاب والسنة دون تأويل أو تدقيق ، حتى ظهر أول خلاف حول المسائل العقدية على يد واصل بن عطاء ، وقد كان فى مجلس الحسن البصرى فقال رجل للحسن : يا إمام الدين : زعم أناس كفر من فعل كبيرة . وقال آخرون : لا تضر مع الإيمان معصية أصلا ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، فما الحق فى ذلك ؟ .

فأطرق الإمام مليا لينظر فى المسألة ، فأسرع واصل بإثبات المنزلة بين المنزلتين وعقد له مجلساً خاصاً وقال : الناس ثلاثة أقسام : مؤمن ، وكافر ، ولا مؤمن ولا كافر . فقال الحسن : اعتزلنا واصل .

وقد قيل : إن هذا هو السبب فى تسمية أتباع واصل بالمعتزلة حتى صار لقباً لعامة ما تفرع من أتباعه من فرق تنتمى إلى هذا المذهب .

ثم تعاظم الأمر لما عرب المأمون العلوم الفلسفية، وطلبها من اليونان فضنوا بها أول الأمر ثم قالوا : ارسلوها لهم، فإنها ما دخلت بين قوم إلا وأفسدت عليهم أمر دينهم.

والواقع أنه بعد تعريب الفلسفة ودخولها إلى دوائر الفكر الإسلامى حدثت كثير من البدع والشبه سواء من قبل العنصر الفكرى الجديد المتمثل فى الفلسفة ومن روج لها واعتنق مذاهبها، أو من قبل بعض النحل والمذاهب لتلك الشعوب التى اختلطت بالمسلمين من أهل الديانات والمذاهب المختلفة، بتوجيه أو غير توجيه، فقام المسلمون على اختلاف طرائقهم ومناهجهم يقومون البدعة ويدفعون الشبهة، كل على حسب ماهداه عقله وما ارتآه من منهج فى هذه المواجهة.

والكل يهدف إلى المحافظة على عقائد السلف، حتى ظهرت المؤلفات وكثرت المصنفات فى الرد على الفلاسفة الذين تأثروا بأفكار اليونان على يد الإمام الغزالى وغيره كما برزت حركة تصحيح للمناهج التى انحرفت قليلا أو كثيراً من المذاهب الدخيلة على الإسلام، وكان رواد هذه الحركة هم : الأشاعرة والماتريدية الذين لقبوا بأهل السنة والجماعة.

وحول كل ذلك قام كثير من الجدل وتعددت المناهج المختلفة وصنفت أعداد هائلة من الكتب والمؤلفات وتكونت من كل ذلك حصيلة ماعرف بعلم الكلام الذى تقدم لك تعريفه وتحديد موضوعه.

---

(١) انظر شرح المواقف جـ ١ ص ٣٥ وما بعدها.

المقدمة التاسعة مسائل هذا العلم :

ومسائل علم الكلام هى مقاصده التى هى قضاياه نظرية كانت أوضرورية المتعلقة بالعقائد الإلهية الواجبة والجائزة والمستحيلة ومايتفرع عنها من[1] عقائد النبوة والمعاد ، وماتتوقف تلك العقائد عليه من المبادىء كالنظر والدليل.

المقدمة العاشرة : استمداد هذا العلم :

ويمكنك القول فى ضوء ما تقدم : إن هذا العلم قد استمد مسائله وقضاياه من النص الصحيح من الكتاب والسنة أولا كما كان عليه الحال فى عصر السلف .

ثم بعد ظهور الخلاف والاختلاط أعنى اختلاط الأفكار الإسلامية بغيرها من الأفكار والثقافات اليونانية وغيرها ، شهر المتكلمون سلاح العقل فى وجه من يستهدف طعن العقيدة الإسلامية ، وإن تفاوت المنهج العقلى بين المتكلمين حين استخدمه أهل السنة والجماعة كما يمليه عليهم النص فهم خارجين عنه ، بل انحصر استخدامهم لهذا المنهج فى تأييد النص والزود عنه .

أما المعتزلة : فقد غالوا فى استخدام المنهج العقلى إلى حد تقديمه على النص مضياً فى النهل من معين الفلسفة اليونانية واستغلال إمكاناتها .

وخلاصة القول : أنه لما دعت الحاجة إلى استخدام العقل لإثبات العقائد الدينية حيث لم يعد يكتفى الخصم بالاستدلال بالنص ، أخذ أهل السنة إلى جانب النص بالعقل حتى يمكن إلزام الخصم بتقرير الحجج التى تنال قناعته ودفع شبهه وإبطالها .

وهكذا نكون قد أتينا على المبادىء العشرة التى دأب الباحثون أن يأتوا على دراستها بالنسبة لكل علم قبل الخوض فى مباحثه .

وننبه هنا إلى أنه بما يخرجنا ذكره عن غرضنا الذى حددناه من أول الأمر وهو البحث فى الصفات الإلهية وما نتج عنها من تشعب الفرق والمذاهب أن نتعرض هنا لما جرت عادة المتكلمين فى تصنيفاتهم وكتبهم أن يقدموا بحثه قبل الشروع فى مسائل علم الكلام وقضاياه إلى جانب هذه المبادىء من الكلام حول مطلق العلم تعريفاً وتقسيماً والنظر وبيان صحيحه من فاسده ، وذلك لما يستدعيه الخوض فى هذين المبحثين من التطويل والإطناب ، ولكننا مع ذلك رأينا أن نختار من هذا الذى أوجب المتكلمون تقديمه على الخوض فى العلم - كما ذكرنا - ذلك المبحث الذى يتعلق بطرق ومناهج المتكلمين فى بحثهم لقضايا علم الكلام ومسائل العقيدة ، وذلك لأن ما سنعرض له من قضايا فى موضوع بحثنا هذا لايعدو أن يكون أمثلة تطبيقية لهذه المناهج ، وليقف القارىء لكتابنا هذا على الرغم من وجازته واختصاره على ما تمخضت عنه العقلية الإسلامية ممثلة فى طوائف المتكلمين من وعى واستيعاب وتميز وخصوصية .

مناهج المتكلمين فى الاستدلال والبحث

إذا كان المتكلمون قد التزموا طرقاً ومناهج فيما يتعلق بعامة أدلتهم على إثبات سائر العقائد فإن من اللائق أن نعرض بإيجاز لتلك المناهج التى اتبعوها والطرق التى سلكوها فى صياغة تلك الأدلة محددين أسماءها الاصطلاحية .

والغزالى يختار ثلاثة منها فى « كتابه الاقتصاد فى الاعتقاد » ويذكر أنه أشبع القول فى تلك المناهج فى كتابه الذى صنفه فى علم المنطق ، وسماه بمعيار العلوم ، كما يقرر أنه باقتصاره على المناهج الثلاثة التى أوردها الاقتصاد فى الاعتقاد يكون قد تجنب ما سواها من الطرائق المستغلقة والمسائل المتشعبة :

١ — وأول هذه المناهج على ما ذكره الغزالى : « منهج السبر والتقسيم » قد عرفه بأنه حصر الأمرين قسمين نقوم بإبطال أحدهما فيلزم منه ثبوت الآخر ، ويكون الثابت هو مطلوبنا ، ومثاله : أن نقول : (العالم إما قديم وإما حادث) ثم نبطل كونه قديماً بما يمكننا من أدلة ، فيلزم من ذلك أنه حادث .

وهذا اللازم هو مطلوبنا وهو علم استفدناه من علمين سابقين .

ويمكن القول : بأنه نتيجة توصلنا إليها من مقدمتين هما :

(١) قولنا : العالم إما قديم وإما حادث .

(٢) قولنا : ومحال أن يكون قديماً .

وحينئذ نستفيد النتيجة أو المطلوب ، وهو قولنا : إذن فالعالم حادث .

وتختلف أسماء هذه النتيجة ، فمن حيث كونه طلباً الناظر يسمى مطلوباً .

وقد يسمى دعوى إذا كان الناظر فى مواجهة خصم .

ويسمى كذلك فائدة وفرعا من حيث كونه مستفاداً من الأصلين السابقين عليه المزدوجين ازدواجا مخصوصا على شرط مخصوص .

ومن حيث كونه متفرعاً عن هذين الأصلين ، وكلما أقر الخصم بمثل هذين الأصلين لزمه لا محالة الإقرار بالثالث الذى تفرع عنهما واستفيد منهما وهو صحة الدعوى[1].

وهذا هو الوجه القوى لطريق السبر والتقسيم والمفيد لليقين ، وهناك وجه ضعيف لهذا الطريق وهو ما لا ينحصر فيه الأمر بين قسمين فحسب ، ومثاله أن يقال : (لو كان الأمر مرئياً لرأيناه الآن ، فإن المانع من الرؤية ، إما القرب المفرط أو البعد المفرط أو الحجب أو شدة اللطف ، إلى غير ذلك وهذا الوجه لا يفيد علماً ، إذ يكفى فى رده أن يثبت المعترض مانعاً غير ما ذكره[2] .

والغزالى — كما لاحظنا — جعل السبر والتقسيم طريقاً أو منهجاً مستقلا للنظر والاستدلال بينما جعله بعضهم كصاحب المواقف طريقاً لإثبات العلة المشتركة بين الأصل والفرع فى القياس[3] .

٢ — أما المنهج الثانى فلعل الغزالى عنى به شكلا من أشكال القياس الأرسطى ، إذ يذكر فى التعريف به أنه عبارة عن ترتيب [أصلين على وجه آخر مثل قولنا : كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو أصل ،

---

(١) انظر الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١١ .

(٢) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام النشار ص ١١١ .

(٣) شرح المواقف جـ ١ ص ١٩٨ .

والعالم لا يخلو عن الحوادث فهو أصل آخر ، فيلزم منهما صحة دعوانا وهو أن العالم حادث ؛ وهو المطلوب][1] .

ثم يؤكد أن الخصم متى أقر بالمقدمتين أو بالأصلين كما يحلو له تسميتهما فمن المحال أن ينكر صحة الدعوى التي هي النتيجة أو مطلوب الناظر .

٣ - أما المنهج الثالث في بيان الغزالي : فإنه يختلف عن المنهجين السابقين من حيث إن كلا منهما إنما كان يعول فيه على إثبات دعوى صاحب النظر . أما هنا فإن هذا المنهج يعتمد على ادعاء استحالة دعوى الخصم ، وذلك بواسطة بيان أنها تفضى إلى المحال فيكون ما يفضى إلى المحال محالا قطعاً .

يقول الغزالي : [مثاله : قولنا : إن صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها لزم منه صحة قول القائل إن ما لا نهاية له قد انقضى وفرغ منه ، ومعلوم أن هذا اللازم محال ، فيعلم منه لا محالة أن المفضى إليه محال وهو مذهب الخصم - ويمضى الغزالي في شرحه لهذا المثال فيقول : فهاهنا أصلان :

أحدهما : قولنا : إن كانت دورات الفلك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له فإن الحكم بلزوم انقضاء ما لا نهاية له على القول بنفى النهاية عن دورات الفلك علم ندعيه ونحكم به ؛ ولكن يتصور فيه من الخصم إقرار وإنكار بأن يقول : لا أسلم أنه يلزم ذلك .

والثاني : قولنا : إن هذا اللازم محال فإنه أيضا أصل يتصور فيه إنكار بأن يقول : سلمت الأصل الأول ولكن لا أسلم هذا الثاني وهو استحالة انقضاء ما لا نهاية له ولكن لو أقر بالأصلين كان الإقرار بالمعلوم الثالث اللازم

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١ .

منهما واجباً بالضرورة وهو الإقرار باستحالة مذهبه المفضى إلى هذا المحال][1].

٤ - فإذا تجاوزنا ما ذكره الغزالى من تلك المناهج فإننا لا ريب واجدون طائفة أخرى منها نلتحنب من بينها ما نراه إضافة إلى الثلاثة السابقة.

وإذن فالمنهج الرابع هو يمكن تعريفه بأنه: (ما لا دليل عليه يجب نفيه) وهى نفس الطريقة التى وضعها الباقلانى وعرفت بطريقة المتقدمين: وعبر عنها بالمقولة المشهورة (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) ولكن كيف تتأتى لنا معرفة شىء ما لا يكون ثبوته ضرورياً لا دليل عليه حتى يجب نفيه؟ والواقع أن معرفة ذلك يمكن حصولها بطريقتين:

الطريقة الأولى: أن تنقل أدلة المثبتين لذلك الشىء وبيان ضعفها وفسادها بحيث لا يبقى دليل واحد صحيحاً على ثبوته.

والطريقة الثانية: أن تقوم باستقراء شامل لأوجه الأدلة وحصرها ثم نفيها وإبطالها، وهذه الطريقة عند التحقيق راجعة إلى الطريقة الأولى مع زيادة الكلفة والمشقة ببيان حصر وجوه الأدلة فلا حاجة إليها. أما نفى أو إثبات مالا دليل عليه على هذا النحو فلإفضاء ثبوته الى المحال لأنه يفضى الى انتفاء الضروريات والنظريات معاً.

وإفضاؤه إلى الضروريات يحصل إذا جاز ثبوت ما يقابلها، وإذا ثبت ما يقابل الضرورى انتفى الضرورى، كأن يقال - مثلا: إنه يجوز أن توجد بحضرتنا جبال شاهقات مع أننا لا نراها ولجواز ثبوت ما لا دليل عليه وهو محال.

---

(١) المرجع السابق ص ١١ ، ١٢ .

وأما إفضاء ثبوت ما لا دليل عليه إلى انتفاء النظريات أيضاً فلأن الاستدلال بأى دليل على ثبوت أى حكم نظرى لا يمنع من جواز أن يكون ثمة معارض لهذا الدليل - غاية ما فى الأمر أننا لانعلمه لأنه لا دليل عليه . كما لا يمنع من جواز وجود غلط فى مقدمات هذا الدليل أيضاً وعدم علمنا به لايمنع من وجوده لجواز ما لا دليل عليه ، وحينئذ لايتم بهذا الدليل الاستدلال ولا يحصل به اليقين فالقول بثبوت مالا دليل عليه إذن باطل لأنه يؤدى إلى القدح فى العلوم النظرية والضرورية ، وهذا إنما تشتد خطورته فيما يطلب فيه اليقين منها كما هو الشأن فى باب العقائد ، كما يؤدى القول بثبوت مالا دليل عليه إلى ثبوت ما لا نهاية له إذ غايته أنه لا دليل عليه . وكل هذا محال ، فاستحال ثبوت ما لا دليل عليه فثبت نقيضه وهو انتفاء ما لا دليل عليه وهو المطلوب .

وهذا الطريق - كما أشرت إليه قبل ذلك - وعدل عنه المتأخرون من المتكلمين بدءاً من إمام الحرمين أو الغزالى على ماذكر من الرأيين فى المسألة ولهذا ذكر صاحب المواقف أنه أحد طريقين ضعيفين وأجاب عن حجج المتمسكين به فى إثبات مطالبهم العقلية بأجوبة .

منها : أنهم إذا قالوا فى هذا الشىء أو ذاك : أنه لا دليل عليه فيعنى هذا القول حينئذ لا يعدو أحد أمرين :

الأمر الأول : أنهم يعنون عدم الدليل فى الواقع ونفس الأمر وذلك ممنوع لجواز أن يكون ثمة دليل على ثبوت ذلك الشىء وغاية ما فى الأمر أنه لا دليل عليه ، وهو نفس دعواهم - ولو سلمنا نفى الدليل فى نفس الأمر فممنوع أيضاً أن لا يكون ذلك الشىء ثابت فى نفس الأمر ؛ فإن الصانع

سبحانه لو لم يوجد العالم أصلا فلا يعنى ذلك عدم وجوده سبحانه .

الأمر الثانى : أن يكون نفى الدليل على هذا الشىء أو ذاك مسألة خاصة بهم وهو مردود أيضاً لأنه لا يفيد عدم المدلول فى نفس الأمر ، وإلا لزم علم العوام وكونهم جازمين عالمين بانتفاء الأمور التى لا يعلمون دليلا على ثبوتها ، وعلم الكفار المنكرين بوجود الصانع وتوحيده والنبوة والحشر أعنى يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الأمور التى ليست عندهم أدلتها . ولزم كذلك أن يكون الأجهل بالدلائل أكثر علماً لأن جهله بدليل أى شىء كان دليل له يوصله إلى العلم بعدم ذلك الشىء ، فيساوى الجاهل العالم فيما لا يعلمان عليه دليلا ، ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته ، فإن اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علماً كان اعتقاد والعالم بثبوته جهلا فيكون الأجهل بالدلائل أوفر علماً بالأشياء مع أن العلم بالدليل قد يحدث فى الاستقبال ، ومع هذا الحال لا يكون الجهل به فى الحال مفيداً لليقين بانتفاء المدلول ، وفى نهاية المعقول أن الدليل قد يحدث فى الاستقبال كإخبار الشارع بما لا يعلم إلا بإخباره من أحوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل فى نفس الأمر ولا عدمه عندنا مقتضياً لانتفاء المدلول فى نفسه (١) .

٥ — المنهج الخامس الذى اتبعه المتكلمون فى الاستدلال على إثبات الصانع : ما أشار إليه صاحب المواقف من أنه ثانى الطريقين الضعيفين من طرق الاستدلال وهو قياس الغائب على الشاهد .

والمتكلمون يستخدمون هذا القياس إذا أرادوا إثبات حكم الله سبحانه ، فيقيسونه على الممكنات التى يثبت لها هذا الحكم ، وهذا القياس هو القياس

---

(١) انظر شرح المواقف وحواشيها جـ١ من ص ١٩١ إلى ص ١٩٥ .

الفقهى أو الأصولى، ولا بد فى هذا القياس أو فى القياس الأصولى مطلقاً من إثبات علة مستلزمة للحكم تكون مشتركة بين المقيس والمقيس عليه أو بين الأصل والفرع حتى يكون الحكم مشتركاً بينهما، وزاد المتكلمون جوامع أخرى غير العلة فى قياس الغائب على الشاهد كالاشتراك فى الشرط والحد والحقيقة بين المقيس عليه وهو الشاهد والمقيس وهو الغائب، وأطلقوا عليه سبحانه وصف الغائب لغيابه عن الحواس، وثبوت اليقين بهذا الطريق قولا واحداً أمر غير مسلم، وذلك لجواز كون خصوصية الأصل الذى هو المقيس عليه شرطاً لوجود الحكم فيه، أو كون خصوصية الفرع الذى هو المقيس مانعاً من وجوده فيه، وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة(١).

٦ – المنهج السادس: هو ما يعرف بطريق الإلزامات، وقد عده صاحب المواقف من الطرق المثبتة لعله الأصل فى القياس، وعرفه بأنه هو القياس على ما يقول به الخصم أى قياس الفرع على الأصل الذى يقول به الخصم لعلة مشتركة بين الأصل والفرع فى زعم القائس، وخطأ السيد الشريف الإيجى فى عده الإلزامات من طرق إثبات العلة؛ لأن السيد يرى أنه طريق قائم بذاته من طرق الاستدلال، ويستشهد بصنيع الرازى فى نهاية العقول.

ويرى الرازى أن الإلزامات تكون تارة على صورة قياس الطرد أى طرد حكم الأصل فى الفرع، ويكون الطرد فى الإثبات إذا كان الحكم ثبوتياً ويكون فى النفى إذا كان الحكم عدمياً، أو بعبارة أخرى: هو الاستدلال

(١) المرجع السابق جـ ١ ص ١٩٥.

يتحقق الملزوم على تحقق اللازم . مثاله فى الإثبات : قول الأشعرية : الله عالم بالعلم لأنه مريد بالإرادة اتفاقاً ، وصورته القياسية أن يقال : لو كان الله مريداً بإرادة وهو محل اتفاق لكان عالماً بعلم ، فالمقدم أو الملزوم حق فكذا التالى أو اللازم .

ومثاله الطرد فى النفى : قول الأشاعرة : بالنظر لا يولد العلم لأن تذكره لا يولده ، وصيغته القياسية أن نقول : لو كان التذكر لا يولد العلم كان النظر لا يولده والمقدم حق فكذا التالى . ويأتى طريق الإلزامات على صورة قياس العكس ، والمقصود بقياس العكس هنا إجراء انتفاء الحكم فى الأصل كما فى الفرع ، أو هو الاستدلال بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم .

ومثاله : قول الأشاعرة فى خلق الأعمال : لو كان العبد قادراً على الإيجاد لكان قادراً على الإعادة كالبارى سبحانه ، ولما لم يكن قادراً على الإعادة اتفاقاً لم يكن قادراً على الإيجاد أيضاً .

وهذا النوع من الاستدلال القياسى المسمى بالإلزامات لا يفيد اليقين لأن حكم الأصل غير متيقن بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ، ولا يفيد الإلزام أيضا لأن الخصم بين منع وجود علة الأصل فى الفرع وبين منع ثبوت حكم الأصل فى الفرع لأنه إن سلم له علته فهى ليست موجودة فى الفرع وإن لم يسلم له تلك العلة منع حكم الأصل ، لأنه إنما قال به لأجلها[1] .

ويقول الدكتور النشار تعليقا على تعريف الإيجى للإلزامات : إنه إذا كان المقصود بالإلزامات قياس الطرد أو قياس العكس فليست هذه الأقيسة

---

(١) نفس المرجع ص ١٩٨ وما بعدها .

ضعيفة ، ولكن الضعف إنما يأتى من أننا ننسب تعيين العلة والحكم إلى الخصم ثم يأتى الخصم وينكر أحدهما ، أى ينكر أن تعيين الحكم كان لهذه العلة وأن تعيين العلة كان لهذا الحكم[1] .

٧ ـ المنهج السابع : قد يتكون الدليل عند المتكلمين من مقدمة واحدة كقولهم مثلا : العالم حادث لأنه متغير ـ ولا يحتاج الدليل إلى مقدمة ثانية ، وهى : إن كل متغير حادث ـ معللين ذلك بأن الخاص داخل فى حكم العام ، وأن دلالة إحدى المقدمتين على المطلوب تغنى عن الأخرى .

والأرجح ، أن مثل هذا الدليل إنما يرجع إلى القياس المضمر الذى حذفت إحدى مقدمتيه وهى فى مثالنا هذا : كل متغير حادث ، ودخول الخاص فى حكم العام لا يتأتى إلا بعد معرفة حكم العام ولا بد من معرفة أن كل متغير حادث أولا لنعرف أن كل حادث داخل فيه

ولعل هذا الطريق من طرق الاستدلال هو ماعناه الدكتور النشار بما أطلق عليه إنتاج المقدمات للنتائج ـ ويبينه بقوله : وهو استخلاص النتيجة من المقدمة ، ومثل له بمثال هو ـ الجوهر لا يخلو عن الحوادث التى لها أول ـ وهذه مقدمة نظرية لا يمكن التوصل إليها إلا بدقيق النظر .

والنتيجة : أن ما لا يخلو عن الحوادث التى لها أول فهو حادث ـ وهذه النتيجة ضرورية[2] .

---

(١) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ١١٢ .

(٢) المرجع السابق ص ١١ .

والواقع أنها ليست نتيجة للمقدمة الأولى وإنما هى مقدمة ثانية لتكون مع الأولى كبرى قياس من الشكل الأول ، وهذا واضح بأدنى تأمل ، فإن قولنا : مالا يخلو عن الحوادث التى لها أول - موضوع فيما ادعاه النظار النتيجة وهو بعينه محمول فى المقدمة وهذا هو الحد الأوسط الذى يحذف عند استخلاص النتيجة بحيث تتكون النتيجة من موضوع الصغرى ومحمول الكبرى كما هو معروف ، وعلى هذا فما مثلنا به هو الصواب .

وبعد ذلك نحن على وفاق مع الدكتور المشار فى أن المتأخرين من المتكلمين أنكروا قيمة هذا الدليل وأرجعوه إلى القياس المضمر على نحو ما ذكرنا .

٨ - ونكون قد أتينا على معظم مناهج المتكلمين فى الاستدلال إن لم يكن على جميعها عندما نضيف إلى ماسبق من المناهج : القياس الأرسطى بشتى صوره وأشكاله المنتجة والاستقراء كذلك ، ولسنا فى حاجة إلى أن نؤكد أن المتكلمين منذ الغزالى قد عولوا على مزج العلوم الفلسفية بعلم الكلام ، وجعلوا من المنطق الأرسطى منهجا لإثبات العقائد .

واتقاء للتطويل رأينا الاستغناء عن تفصيل القول فيما يتعلق بالقياس وأشكاله وصوره وملحقاته ، وعن تفصيل القول فى التعريف كذلك بما بسط فيه من كلام فى مطولات ومصنفات علم المنطق بالأصالة ومصنفات الكلام بالتبعية .

وقبل أن ندخل إلى البحث فى موضوعنا الأساسى وهو المتعلق بالصفات الإلهية كما عرفنا نحب أن نلفت القارىء إلى أننا سنجتاز بحثا من أهم بحوث

علم الكلام ، وقضية من أخص قضاياه الجوهرية ، وهو بحث وقضية إثبات الصانع ، وما للمتكلمين فيه من صولات وجولات ، وذلك لأننا قد أفردناه في بحث آخر وكتاب مستقل لا يزال تحت الطبع .

فلا نرتكب هنا حماقة التكرار والتطويل بذكره وذلك إن ذكرناه برمته حيث يجب أن يذكر ترتيبا قبل مبحث الصفات ، كما لا نرتكب حماقة الإخلال بعدم الوفاء بالمقصود منه إن نحن اكتفينا بالإشارة العابرة أو الدراسة الموجزة ، ونسأل الله أن يخرج هذا الكتاب إلى النور ليسد هذه الثغرة ويملأ هذه الفجوة .

مبحث

الصفات بين النفاة والمثبتين

لاريب أن قضية الصفات هى من أهم القضايا العقدية فى تاريخ الفكر الإسلامى الفلسفى والكلامى إن لم تكن أهمها على الإطلاق .

إذ عليها مدار الإيمان بعامة العقائد الأخرى التى تكون علم الكلام ، فهى الطريق إلى معرفة الله والإيمان بوجـــوده ، فإنه سبحانه لايعرف إلا بصفاته التى وصف بها نفسه فى كتبه التى أنزلها على أنبيائه ، ولأن معرفته أو تصور كنه ذاته محال ، وهذا هو ما تتضمنه العبارة المأثورة (لا يعرف الله إلا الله) .

وصفاته سبحانه كذلك هى سبيل إدراك الإنسان لصلته سبحانه بالعالم إبداعاً ، وتصريفاً ، وإحاطة ، وتقديراً ، وتدبيراً ، ولا شىء من موجودات هذا العالم إلا وهو أثر من آثار تلك الصفات العلى ، فكل مافى الكون ماض بتصريف مشيئته ، شاهد بإتقان عنايته وعلمه ، خاضع لسلطان قضائه وتدبير حكمته .

وتزداد أهمية قضية الصفات كذلك لما يتفرع عنها من عقائد الجبر والاختيار والبعث الأخروى والنبوة ، بل وجميع العقائد الدينية بحيث يمكن أن يقال : إن ماسوى عقيدة الصفات وما يتعلق بها من أحكام هو إما مقدمة لها أو فرع عنها ، وهذا معلوم بنفسه لا يحتاج إلى تبرير أو برهنة .

لكن هناك وجهاً آخر لهذه الأهمية لا يليق بنا التغافل عنه ، وهو أن قضية الصفات قد كانت محوراً لتشعب الفرق الإسلامية[1] من متكلمة ومتفلسفة ، كل فرقة حاولت تناولها وبحثها وفق منزعها الذى صدرت فى فكرها عنه ، فرأينا من نزع فى بحثه فيها عن العقل يغلبه على سائر المنازع الأخرى ، كما كان من شأن من عرفوا فى تاريخ الفكر الإسلامى بنفاة الصفات كتفلسفة المسلمين ومن سار على دربهم من الفرق الكلامية كالجهمية والمعتزلة ورأينا من يغلبون فى تناولها النزعة النصية كهؤلاء الذين عرفوا بغلاة المثبتة كالحشوية والكرامية ومن نهج نهجهم ، وكهؤلاء الذين عرفوا بأنصار السلفية كابن تيمية ومدرسته .

ورأينا كذلك من حاول أن يعتدل فى نزعته وهو يتناول قضية الصفات فيكافىء بين النزعتين النصية والعقلية ، ويرى ضرورة عدم الخروج عن مضمون النص مع ضرورة استخدام العقل فى إثباتها وتحديد مفاهيمها والبرهنة عليها كالأشاعرة

وكل ذى نزعة من هذه النزعات يرى أنه هو الذى يصيب الحقيقة .

فأصحاب النزعة العقلية وهم النفاة يدعون أنهم سلكوا طريق التنزيه وأرادوا بمسلكهم فى نفى الصفات توحيد الحق سبحانه وتنزيه ذاته عما يخل بهذا التوحيد المطلق من الكثرة والتعدد على اختلاف أنواعها كما سيأتى توضيحه

---

(١) لا يكاد يذكر خلاف بين من يعتد بخلافه من الفرق فيما يتعلق بصفات الله السلبية كالقدم والبقاء والقيام بالنفس والمخالفة للحوادث والوحدانية ، وأما النزاع فقد ارتبط دائماً بالصفات الإيجابية وهى ما تسمى بالصفات الوجودية أى التى تدل على معنى زائد .

وأنصار الغلو فى الإثبات يريدون أن يلتزموا بظاهر النص ولا يخرجوا على معانيه المفهومة من ألفاظه على الحقيقة ، وإن كان ثمة تفاوت فى هذا الغلو فبينما يشتد عند الكرامية والحشوية ، نراه يقل حدة عند أنصار السلفية الحديثة . أما الأشاعرة والماتريدية وهم الذين زاوجوا بين النص والعقل فى إثبات الصفات زائدة على ذاته المقدسة ، فقد اختاروا المنهج الوسط الذى لا يفرط فى فهم النص الذى جاء بإثبات هذه الصفات ، ولم يفرط أو يسرف فى استخدام العقل فى محاولة التنزيه والتقديس لذات الله فظفروا بالملاءمة بين النزعتين فى طبيعة دينية وعقلية واحدة فكانوا بحق حماة أقوياء للعقيدة وحراساً أمناء فى الدفاع عنها بما أتاهم الله من نور الحكمة ويقين العقل .

وسنحاول فيما يأتى أن نعرض لنزعات هذه الفرق ومذاهبها على شىء من التفصيل يوضح كثيراً من إشاراتنا السابقة

أهم فرق النفاة ومذاهبهم فى الصفات

سنقصر تناولنا للنفاة على أشهر فرقهم وهم : الفلاسفة الإسلاميون والمعتزلة والجهمية . وسندرس مذاهبهم على هذا الترتيب .

أولا : مذهب الفلاسفة الإسلاميين

ذهب الفلاسفة المسلمون [١] إلى نفى الصفات الزائدة على ذاته تعالى ، وذلك لأنهم قد تأثروا بالفكرة الإغريقية عن الإله متمثلة هذه الفكرة فى أن الله يجب أن يكون واحداً من كل وجه ويعنى ذلك أن يكون الههم واحداً فى الواقع بمعنى نفى الند والضد من ناحية ، ومن ناحية أخرى نفى التركيب من الأجزاء المقومة له حساً أو اعتباراً فالصفات الزائدة على ذاته تعالى الثابتة له كما أثبتها أهل السنة يجعلونها من الأجزاء المقومة له ذهناواعتباراً ، ولهذا قالوا بنفيها أيضاً .

فوحدته تعالى كما تجب له فى الواقع تجب له أيضاً فى التصور الذهنى ، هو واحد فى الماهية والقول الشارح فلاجنس له ولانوع ولافصل ، فهو واحد وبسيط لايقع تحت الجنس والمقدار لاحساً ولااعتباراً . هذه هى الفكرة الاغريقية كما انفعل بها العقل الفلسفى فى الإسلام وتأثر ، بل رآها أكثر ملاءمة وتطبيقاً حينما يكون الأمر هو التنزيه المطلق لذات واجب الوجود كما يسميه هؤلاء .

---

(١) يقصد بالفلاسفة هنا : الفارابى وابن سينا .

وإذن فمقتضى هذه الفكرة التى أخذ بها ، بل رآها واحترمها الفلاسفة المسلمون هو نفى هذه الصفات الزائدة على ذات واجب الوجود ، لأنها تتنافر مع وحدانيته وبساطته من كل وجه رغم أنها لاتعد أن تكون أجزاء اعتبارية لأنها مع ذلك تخل بالوحدة والبساطة . لقد أخذ الفلاسفة المسلمون إذن بهذه الفكرة فى توحيد الله وصفاته فهو واحد فى الواقع وفى التصور الذهنى فلا ند له ولاضد ولا أجزاء مقومة له لاحساً ولا اعتباراً ولايقع تحت جنس ولايتناوله نوع ولايحده فصل .

والفارابى يصور هذه الوحدة ويفصلها فى تركيز ودقة فى كتابه فصوص الحكم يقول : [واجب الوجود لا ينقسم على كثيرين مختلفين بالعدد وإلا لكان معلولا له] [1] .

وهنا ينقل إلينا الفارابى الفكرة اليونانية عن وحدة واجب الوجود فى الواقع بمعنى نفى الند وإلا لكان معلولا لهذا التعدد .

ثم يواصل الفارابى إتمام الفكرة عن وحدة واجب الوجود ، فكما هى مقررة فى الواقع فإنها مقررة فى التصور الذهنى ، ويعنى ذلك انتفاء الأجزاء المقومة لذاته حسية كانت هذه الأجزاء أو اعتبارية - كما قلت سابقاً - وإلا لتعدد واجب الوجود لو كان كل جزء من الأجزاء واجب الوجوب أو تراخت أجزاء الذات فى الوجود عنها إذا كان كل جزء منها غير واجب الوجود وكلا الأمرين باطل .

يقول الفارابى : [واجب الوجود لاينقسم بأجزاء القوام مقدارياً كان أو معنوياً ، وإلا لكان كل جزء من أجزائه ، إما واجب الوجود فتكثر

(١) فصوص الحكم ص ١٢٢ - من كتاب المجموع .

واجب الوجود وأما غير واجب الوجود فهو أقدم بالذات من الجملة فتكون أبعد من الجزء فى الوجود][1] .

فإذا أضفنا ما يراه الفارابى أيضاً : [واجب الوجود بالذات لا ينقسم بالفصول ، فلوكان له فصل لكان الفصل مقوماً له موجوداً وكان داخلا فى ماهيته وهو محال ، فاهيته واجب الوجود هى نفسه][2] .

أقول : إذا أضفنا هذا فإن تصورنا للفكرة الفارابية يكاد يتكامل ونحن لم ننس ما ذكرناه آنفا عن ارتباط هذه الفكرة بجذورها الثابتة فى تربة الفكر الفلسفى الإغريقى .

أما ابن سيناء فإنه يصور نفس الفكرة عن وحدة واجب الوجود التى يجب أن تتحقق من جميع الأوجه واقعاً وذهناً فلايجوز أن يكون واجب الوجود جسما ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ولا له قسمة لافى الكم ولافى المبادىء ولافى القول الشارح .

يقرر ابن سينا ذلك ويبرهن عليه برهنة عقلية مفصلة وعميقة[3] . [فلا يجوز أن يكون واجب الوجود لذاته مبادىء تجتمع فيقوم منها واجب الوجود لا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد والقول ، سواء كانت كالمادة والصورة ، أوكانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، فيدل كل واحد منها على شىء هو الوجود غير الآخر بذاته .

وذلك لأن كل ماهذا صفته فذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ،

(١) فصوص الحكم .
(٢) نفس المصدر .
(٣) النجاة ص ٢٢٧ ومابعدها .

ولا ذات المجتمع فإما أن يصح لكل واحد من جزئية مثلا وجود منفرد به لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونها .

فلا يكون المجتمع واجب الوجود ، أو يصح ذلك لبعضها ولكنه لا يصح المجتمع وجود دونه فما لم يصح له من المجتمع والأجزاء الأخرى وجود منفرد فليس واجب الوجود إذا لم يكن واجب الوجود إلا الذى يصح له ، وإن كان لا يصح لتلك الأجزاء مفارقة الجملة فى الوجود ، ولا الجملة مفارقة الأجزاء ، وتعلق وجود كل بالآخر ، وليس واحد أقدم بالذات فليس شىء منها بواجب الوجود .

فقد اتضح من هذا : أن واجب الوجود ليس بجسم ، ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة فى مادة معقولة ، ولا له قسمة لا فى الكم ولا فى المبادىء ولا فى القول الشارح ، فهو واحد من هذه الجهات الثلاث] .

وإذا كان قد انتفى التركيب الذى يتعارض مع الوحدة حتى ولو كان هذا التركيب من واجب الوجود وغيره فإن ابن سينا يقول : [ولا يجوز أن يكون شىء واحد واجب الوجود بذاته وغيره معه ، فإنه إن رفع غيره أو لم يعتبر وجوده لم يخل ، إما أن يبقى وجوب وجوده على حاله ، فلا يكون وجوب وجوده بغيره ، وإما أن لا يبقى وجوب وجوده ، فلا يكون وجوب وجوده بذاته][1] .

فواجب الوجود كما هو بسيط فى ذاته فإنه بسيط أيضاً فى ماهيته فهو لا جنس له . إذن لا احتاج إلى أن ينفصل عما يشاركه فى جنسه إلى فصل

(١) نفس المصدر ص ٢٢٥ .

أو عرض ، وفى هذا يقول ابن سينا : [إشارة : واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء فى ماهية ذلك الشيء لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود وأما الوجود نفسه فليس بماهية لشيء ولا جزءاً من ماهية شيء ، أعنى الأشياء التى لها ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها ، بل طارىء عليها ، فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء فى معنى جنسى ولا نوعى ، فلا يحتاج إذن أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى ، بل هو منفصل بذاته ، فذاته ليس لها حد إذ ليس لها جنس ولا فصل](١) .

ومن هذه النظرة الشمولية للشيخ الرئيس فى وحدة واجب الوجود يظهر أنها مقرورة على نفس تلك الصورة التى قررها الفارابى ، وحدة من كل وجه واقعاً أو ذهناً ، وحدة لا بمعنى نفى التعدد فقط ، بل إنها تتجاوز ذلك إلى مطلق البساطة حتى من الصفات التى يعتبرها أيضاً تركيبا اعتباريا كما سبقت الإشارة إليه .

محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين :

والفلاسفة المسلمون وإن اغترفوا من منابع الفكر الإغريقى فى فلسفتهم إلا أنهم يجب أن يكونوا ملتزمين بمبادىء دينهم فيما يتصل بمباحث العقيدة التى تناولتها الفلسفة الإغريقية بطريقتها الخاصة وتقبلتها عقولهم عن رضى واقتناع .

والتزامهم بمبادىء دينهم كمسلمين قد وضعهم موضع الحساسية والحرج

(١) الإشارات جـ ١ ص ٢١١ وما بعدها .

حيث اصطدمت فكرتهم الإغريقية عن وحدة واجب الوجود بالفكرة الدينية المتمثلة فى صفات الله العلا التى وصف الله بها نفسه فى كتابه ، ووصفه بها رسوله من العلم والقدرة والإرادة وما إلى ذلك من الصفات . مما يتعارض مع وحدة واجب الوجود اليونانية كما سبق .

ومن ثم كان ضروريا أن يقوم الفلاسفة المسلمون تجاه واجبهم الدينى بما قاموا به من التوفيق بين الفكرة الإغريقية فى وحدة واجب الوجود ، وبين الفكرة الدينية فى وصف الله تعالى بما وصف به نفسه من الصفات اللائقة بعظمته إرضاء لنزعتهم العقلية واحتراما لها من ناحية ، وحنوا لقداسة دينهم ، وخضوعا فى محرابه من ناحية أخرى .

ولقد قاموا بمحاولات ليست جد موفقة فى إثبات الصفات لله كما جاءت فى دينه فى نفس الوقت الذى لم يقبلوا فيه التخلى بوجه عن الفكرة الإغريقية الأمر الذى اضطرهم إلى تلك العملية العقلية لإبراز عنصر جديد فى المسألة هو عنصر التوفيق بين الفكرة الدينية والفكرة الإغريقية ، فلم يستطيعوا أن يرفضوا من حيث هم مسلمون أن لله صفاته التى وصف بها نفسه .

بيد أنهم طفقوا يؤولون هذه الصفات بمعان كلها تعود إلى معنى العلم ، فإذا كانت ذات واجب الوجود بمقتضى الفكرة الإغريقية دائما محضا وعقلا محضا ، بمعنى تجرد الذات من المادة وعلائقها ، فإن الصفات لا جرم تكون عين الذات .

وعملية التأويل هذه فى صفات الله التى تطلبت من الفلاسفة المسلمين قدرة عقلية غير عادية وإن أرضت فيهم النزعتين العقلية والدينية معا ، فإنها لم تجعلهم بمنأى عن الاتهام والنقد ، فهم لم يستطيعوا الفرار من الحرية العقلية

فى مثل هذه العقائد كما شاء لهم تقديسهم للفلسفة الأرسطية ، بل إنهم قد تجاوزوا ذلك إلى أن أخضعوا حتى نصوص دينهم المقدسة إلى ذلك العقل اليونانى ، ولم يكن له أن يسبح فى عالم الغيب الذى لا مصدر له إلا علام الغيوب ـ اللهم إلا بقدر غير قليل من الضرب فى متاهات الشعر والخيال ـ وهذه هى عملية التوفيق أو التأمل كما جاءت على لسان ابن سينا يشرح فيها ذات واجب الوجود بما لا يتجاوز كونها علما محضا وعقلا محضا ، ثم يشرح صفات الله بما يؤول ويعود إلى صفة العلم .

وإذن فيجب ـ كما قلنا ـ أن تكون هذه الصفات عين ذات واجب الوجود ، لأنها بهذا اتحدت مع الذات فى مفهوم الوجود ، إما مع سلب فقط أو إضافة فقط ، أو سلب وإضافة وهذه كلها اعتبارات لا توجب كثرة فى ذات واجب الوجود عند ابن سينا ومن نهج نهجهم .

[فالأول يعقل ذاته ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل ويعقل أنه كيف يكون][1] .

ـ علم الواجب علة للإيجاد ـ فذلك النظام لأنه يعقله هو مستفيض كائن موجود[2] .

وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه[3] .

وهو (أى الكل) خير غير مناف وتابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها المعشوقين لذاتيهما ، فذلك الشىء مراد لكن ليس مراد الأول هو على نحو

---

(١) شرح لله الواجب .

(٢) شرح صفة الخالق .

(٣) شرح صفة حدوث الكون .

مرادنا ، حتى يكون له فيما يكون غرض ، فكأنك قد علمت استحالة هذا وستعلم ، بل هو لذاته مريد هذا النحو من الإرادة العقلية المحضة[١] .

حياته عين علمه : وحياته حالها هذا أيضاً بعينه ، فإن الحياة التي عندنا تكمل بإدراك وفعل هذا التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين ، وقد صح أن نفس مدركه - وهو مايتعلق من الكل - هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله ، وذلك إيجاد الكل ، فمعنى الحياة واحد منه هو إدراك وسبيل إلى الإيجاد ، فالحياة منه ليست مما تفتقر إلى قوتين مختلفتين حتى تتم بقوتين فلا الحياة منه غير العلم (والإرادة) وكل ذلك له بذاته[٢] .

إرادته في الحقيقة والمفهوم لا تغاير علمه : وأيضاً فإن الصورة المعقولة التي تحدث فينا ، فتصير سبباً للصورة الموجودة الصناعية لو كانت بنفس وجودها كافية لأن تتكون منها الصور الصناعية بأن تكون صوراً هي بالفعل مبادىء لما هي له صوراً ، كان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ، ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي في ذلك لكن يحتاج إلى إرادة متجددة منبعثة من قوة شوقية يتحرك منهما معاً القوة المحركة ، فتحرك العصب والأعضاء الكلية ، ثم تحرك الآلات الخارجية ثم تحرك المادة ، فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا إرادة ، بل عسى القدرة فينا بعد المبدأ المحرك ، وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة فتكون محركة المحرك ، لكن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه ، فقد بينا أن العلم الذي له هو بعينه الإرادة التي له .

---

(١) شرح لصفة الإرادة .

(٢) شرح لصفة الحياة .

قدرته نفس علمه : وكذلك قد تبين أن القدرة التى له هى كونه ذاته عاقلة للـكل عقلا هو مبدأ للـكل ـ لامأخوذاً عن الـكل ـ ومبدأ بذاته لا تتوقف على وجود شىء ، فإذا حققت تـكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه موجود ، ثم الصفات الأخرى يـكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة ـ وبعضها هذا الوجود مع السلب .

وليس واحد منها موجباً فى ذاته كثرة البتة ولا مغايرة :

فاللواتى تخالط السلب أنه لو قال قائل فى الأول : إنه جوهر لم يعن به إلا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه الـكون فى الموضوع ، وإذا قال: إنه واحد لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوباً عنه القسمة بالـكم ، أو القول الشارح أو مسلوباً عنه الشريك .

وإذا قيل : عقل ومعقول وعاقل لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها ، ومع اعتبار إضافة ما . . إذا قيل له : أول ، لم يعن إلا إضافة هذا الوجود الواجب إلى الـكل .

وإذا قيل له : قادر ، لم يعن به إلا أنه واجب الوجود مضافاً إلى أن وجود غيره إنما يصح عنه على هذا النحو الذى ذكر .

وإذا قيل له : حى ، لم يعن به إلا هذا الوجود العقلى مأخوذاً مع الإضافة إلى الـكل المعقول له أيضاً بالقصـــد الثانى ، إذ الحى هو الدراك الفعال .

وإذا قيل : مريد ، لم يعن إلا كون واجب الوجود مع كونه عقلا أى مسلوباً عنه المـادة مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفاً من إضافة وسلب .

وإذا قال : جواد ، عناه من حيث هذه الإضافة مع السلب بزيادة سلب آخر وهو أنه لا ينحو غرضا لذاته .

وإذا قيل : خير ، لم يعن إلا كون هذا الوجود الواجب مبدأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا سلب وكونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا إضافة ، فإذا عقلت صفات الأول على هذه الجهة لم يوجد فيها شىء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه[1]] .

وبعد كل هذا يمكننا تصور مذهب الفلاسفة فى الصفات بوجه عام ، وهم وإن كانوا قد حاولوا إثبات صفات لله على نحو ما سبقت الإشارة إليه ، فإنهم بلاشك يعتبرون نفاة للصفات من حيث إنها زائدة على مفهوم ذات الحق جل وعلا .

وقد صور المتكلمون مذهب الفلاسفة هذا كنفاة للصفات وصوروا حججهم بل حججهم التى احتجوا بها وناقشوهم أعمق ما تكون المناقشة . وقبل أن نشير إلى مناقشات المتكلمين المسلمين لهؤلاء الفلاسفة يتحتم علينا أن نعرض هذه المشكلة التى واجهت الفلاسفة المسلمين إزاء تصورهم لوحدة واجب الوجود على نحو ما نقلناه عنهم سابقاً ، وهى مسألة لاتنفك عن قضية الوحدة الإغريقية لواجب الوجود ، والتى سلم بها الفلاسفة المسلمون ، هذه المشكلة هى إن علم واجب الوجود كما هو فى الفلسفة الإغريقية لاموضوع له إلا ذات واجب الوجود . وذلك من أجل الإبقاء على وحدة الذات وبساطتها ولما كان الأمر مختلفاً فى الإسلام إذ أن علم الله تعالى يتناول ذاته ويتجاوز

---

(١) النجاة من ص ٢٤٩ إلى ص ٢٥١ .

هذا إلى الإحاطة بكل الكائنات من الذرة إلى المجرة بما هو وراء الذات المقدسة دون أن يؤثر ذلك بحال على وحدانية الله .

بيد أن الفلسفة الإغريقية تتخيل أن ذلك يعد مصدر كثرة فى ذات واجب الوجود ولو بالاعتبار ، وقد كان على الفلاسفة المسلمين أن يجمعوا بين الفكرتين بما يرضى طموحهم العقلى والتزامهم الدينى كما فعلوا ذلك فى سائر المشكلات التى وفقوا فيها بين الدين والفلسفة

ولقد رأى ابن سينا أن علم واجب الوجود لذاته وهو أيضا عين الذات التى هى عقل وعاقل ومعقول باعتبارات مختلفة لا يغير ذلك شيئا فى وحدة الذات ، ولا هو سبب كثرة فيها ، فلماذا لا يكون علم الله تعالى بغيره من الكائنات المختلفة المتكثرة غير مستلزم لهذه الكثرة فى ذات الله ؟

وبخاصة إذا كان علم الله للكائنات إنما هو متضمن فى علمه بذاته ، باعتبارها مبدأ لجميع الكائنات فيكون علمه الجزئيات إنما هو على وجه كلى ومع ذلك فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا فى كتاب مبين . وبذلك يظن ابن سينا وإخوانه من الفلاسفة المسلمين أنهم قدموا الحل لمثل هذه المشكلات ، وهذا ما قاله ابن سينا

[وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ، فهو بذاته معقول ، والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة ، فهو بما هو هوية مجردة ، عقل ، وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ، وبما يعتبر له من أن ذاته لها هوية مجردة هو عاقل ذاته فإن المعقول هو الذى ماهيته المجردة لشىء ، والعاقل هو الذى له ماهية مجردة لشىء وليس فى شرط هذا الشىء أن يكون هو أو آخر ، بل شىء مطلقا . والشىء المطلق أعم من أن يكون هو أو غيره ، فالأول لأن ماهيته مجردة لشىء هو عاقل ، وبما ماهيته مجردة

لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فكل من تفكر قليلا علم أن العاقل يقتضى شيئاً .

وهذا الاقتضاء لايتضمن أن ذلك الشيء آخر هو به ، وأيضا فإنا نعلم يقينا أن لنا قوة نعقل بها الأشياء.

فإما أن تكون القوة التى تعقل بها هذا المعنى (وهو أن لنا قوة تعقل بها الأشياء) فتكون هى بعينها تعقل ذاتها فيثبت المطلوب ، أو نعقل ذلك بقوة أخرى فتكون لنا قوتان : قوة نعقل بها الأشياء ، وقوة نعقل بها هذه القوة ، ثم يتسلسل الكلام إلى غير النهاية ، فيكون فينا قوى تعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ، ولكن هذا محال .

فقد بان أن المعقول لايوجب أن يكون معقول شيء آخر ، وبهذا يبين أنه ليس يقتضى العاقل أن يكون عاقل شيء آخر ، بل كل مايوجد له الماهية المجردة فهو عاقل وكل ماهو ماهية مجردة توجد لشيء فهو معقول ، وإذا كانت هذه الماهية لذاتها تعقل ولذاتها أيضا تعقل كل ماهية مجردة تتصل بها ولا تفارقها ، فهى بذاتها عاقل ومعقول ، فقد فهمت أن نفس كونه معقولا لايوجب فيه كثرة ألبتة][1] .

وبهذا أثبت ابن سينا أن ذات الواجب التى هى عقل وعاقل ومعقول لم يحدث فيها تكثر أو تغير باختلاف هذه الاعتبارات ، وسيثبت فيما يأتى أن علم الواجب بكائنات مختلفة لا يختلف عن علمه بذاته من حيث عدم استلزامه الكثرة والتغير فى ذاته ، يقول :

[وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلا

---

(١) النجاة ص ٢٢٤ وما بعدها .

فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء ، وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة وهذا محال ، إذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو أو يكون لها حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثيراً ، ولأنه كما سبق مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ، ماهو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أولا ويتوسط ذلك بأشخاصها .

وبوجه آخر : لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هى متغيرة عقلا زمانياً مشخصاً ، فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل منها أنها معدومة غير موجودة ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات .

ثم الفاسدات : إن عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يشخص لم تعقل بما هى فاسدة ، وإن أدركت بما هى ، مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص لم تكن معقولة بل محسوسة أو متخيلة ، ونحن وقد بينا فى كتب أخرى أن كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فإنما ندركها من حيث هى محسوسة ونتخيلها بآلة متجزئة .

وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب بالوجود نقص ، كذلك إثبات كثير من التعقلات ، بل واجب الوجود إنما يعقل كل شىء على وجه كلى ، مع ذلك فلا يعزب عنه شىء شخصى ، فلا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض][1] .

[فأما كيفية ذلك : فلأنه إذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود

(١) نفس المرجع ص ٢٤٦ وما بعدها .

وعقل أوائل الموجودات عنه . وما يقوله عنها ، ولاشيء من الأشياء يوجد إلاوقد صار من جهة ماواجباً بسببه فتكون هذه الأسباب تتأدى بمصادماتها إلى أن توجد عنها الأمور الجزئية ، فالأول يعلم الأسباب ومطابقتها فيعلم ضرورة ماتتأدى إليه وما بينها من الأزمنة ومالها من العودات لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذه ، فيكون مدركا للأمور الجزئية من حيث هى كلية - أعنى من حيث لها صفات وإن تخصصت بها شخصياً ، فبالإضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة ، لو أخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها ، لكنها لكونها مستندة إلى مبادىء ، كل واحد منها نوعه فى شخصه فيستند إلى أمور شخصية ، وقد قلنا : إن من هذا الإسناد قد يجعل للشخصيات رسماً وضعاً مقصوراً عليها فإن كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخصى أيضاً كان للعقل إلى ذلك المرسوم سبيل ، وذلك هو الشخص الذى هو واحـــد فى نوعه لا نظير له ككرة الشمس - مثلا - أو كالمشترى ، وأما إذا كان منتشراً فى الأشخاص لم يكن للعقل إلى رسم ذلك الشىء سبيلا إلا أن يشار إليه ابتداء][1] .

والفارابى يتفق مع ابن سينا فى هذه الفكرة التى هى أن علم واجب الوجود لما وراء ذاته من الكائنات لا يوجب كثرة فى ذاته[2] .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤٧ وما بعدها .

(٢) فصوص الحكم ص ١٣٣ ومابعدها وص ١٣٥ وص ١٧٢ .

حجج الفلاسفة والرد عليها

لقد اهتم المتكلمون من الأشاعرة بالتصدى للرد على نفاة الصفات ونقدهم وتوضيح إلزاماتهم الباطلة ولم يكن الفلاسفة المسلمون أقل من غيرهم نصيباً من طعون الأشاعرة وغيرهم حتى إنه لا يمكن أن يخلو كتاب من كتب علم الكلام من نقد الفلاسفة أمر ما يكون النقد وأوقعه، وخاصة فى هذا الباب.

ومما يوضح اهتمام المتكلمين بهذا الأمر اهتماماً فاق كل اهتمام، أى ينبرى حجة الإسلام لتعقب الفلاسفة وتفنيد مزاعمهم فى كتاب مستقل هو تهافت الفلاسفة كما هو معروف.

وقد صدر المتكلمون حجج الفلاسفة وتتبعوها نقداً وتجريحاً مما يكشف عن أن الفلاسفة وإن لجأوا إلى نفى الصفات فراراً من التركيب المحوج إما إلى الأجزاء، وإما إلى المركب، فإن ذلك لم يصل بهم فيما اعتقدوه سفينة النجاة إلى شاطىء الأمان.

وهذه هى حججهم كما صورها الإمام أبى عبد الله السنوسى فى شرح كبراه قال الفلاسفة: [لو وجدت الصفات للزم أن تكون مفتقرة إلى الذات لاستحالة قيام الصفة بنفسها ولأن بعضها شرط فى الباقى كالحياة التى هى شرط فى القدرة والعلم والإرادة. فيلزم أن يكون المشروط مفتقر إلى الشرط أو متأخراً عنه فى العقل. والافتقار ينافى الوجوب، إذ الواجب مستغن على الإطلاق، وذلك مناف للافتقار والحاجة، والتقدم على واجب الوجود محال][1].

(١) السنوسية الكبرى ص ٢٣٢.

ثم يرد السنوسى على الفلاسفة حججهم هذه فى عبارات قوية ومناقشات مفحمة وإن اتسمت بالقسوة والعنف إلا أنه تحمس الغيور على دينه وعقيدته

يقول لهم : إن عنيتم بالافتقار والاحتياج إلى الغير فإنا نمنع الملازمة . [فإن الافتقار إلى الغير يقتضى أن المفتقر يفيده الغير الموجود فيكون حادثاً ونحن لا ندعى ذلك بل نقول : إن صفاته تعالى كلها واجبة الوجود غنية عن المقتضى بالإطلاق ، وإن عنيتم بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك أحد الموجودين عن الآخر منعنا الاستثنائية[1] ، ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافى الوجوب ، فلم قلتم : إن هذا التوقف فى العلم أو الوجود[2] الذى سميتموه أنتم افتقاراً ينافى وجوب الوجود أو يستلزم الإمكان ، فإن الإمكان إنما يتحقق بصحة الارتفاع ، وإذا كانا واجبين فلا يصح فى العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع أحدهما ، فلا إمكان ولا احتياج لكل منهما فاتركوا إذن هنا لفظ الافتقار والإمكان الموهمين لما تقررت استحالته من الاحتياج إلى المؤثرة وقولوا : كل موجودين متلازمين لا يصح فى العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع أحدهما ، ففرض وجودهما محال ، أو قولوا : لا يمكن ثبوت واجب يلازمه

---

(١) قال الشيخ الحامدى فى حاشيته على السنوسية : (قوله الاستثنائية) هى لكن لزوم الافتقار باطل .

(١) يقول الشيخ الحامدى ص ٢٢٣ السنوسية الكبرى : المراد بالتوقف فى العلم أن لا تتصور ذاته تعالى إلا موصوفة بالصفات ، والمراد بالتوقف فى الوجود أن لا توجد ذاته تعالى إلا موصوفة بها كالقول فى الجوهر والعرض إنه لا يتصور أحدهما إلا مقارنا للآخر ، ولا يوجد أحدهما خارجا إلا مع الآخر ، وليس المراد بالتوقف فى الوجود أن يكون الشىء معدوماً ويتوقف على الآخر ليفيده الوجود .

واجب آخر ، ولا يصح ثبوت واجب إلا خالياً عن واجب آخر . وحينئذ تبدو فضيحتكم بادعائكم مالا تجدون إلى تصحيحه سبيلا سوى المغالطة بلفظ الافتقار الموهم ، واستعماله لمطلق التوقف ، ومطلق التوقف لا يقتضى الحاجة إلى المؤثر إلا إذا صح النفى عقلا لا تقديراً فى الخيال ، أو خطوراً بالبال كما تخطر المستحيلات عند إعراض العقل عن وجه استحالتها]^(١) .

ويزيدنا الشيخ عبد الكريم الشهرستانى بياناً وتوضيحاً بما يقدمه من أبعاد جديدة لرد حديث الاستغناء المطلق لواجب الوجود الذى تذرع به الفلاسفة وحسبوه جد متعارض مع قضية التركيب ولو من صفات الكمال المفضى فى تقديرهم إلى الاحتياج للأجزاء ولو كانت أجزاء اعتبارية كالصفات فقد [قيل : الاستغناء من حيث الذات أنه لا يحتاج إلى مكان ومحل ، والاستغناء من حيث الصفات أنه لا يحتاج إلى شريك فى القدرة والفعل ، ومعين فى العلم والإرادة ووزير فى التصرف والتدبير ، فهو تعالى مستغن على الإطلاق ، وإنما يستغنى بكمال صفاته وصفات جلاله ، فكيف يقال : إنه احتاج إلى ما به استغنى ؟ أليس القول : بأنه استغنى بوجوبه فى وجوده عن موجد ؟ ولا يقال : إنه لما استغنى عند ذلك كان محتاجاً إليه كذلك نقول : إنه استغنى بذاته وصفاته ، فلا الموصوف محتاج إلى الصفة ، ولا الصفة احتاجت إلى الموصوف ، وإنما يتحقق الاحتياج أن لو كانت الصفة على مثال الآلة والأداة ، والصفات الأزلية يستحيل أن تكون آلة فبطل الإلزام وزال الإبهام]^(٢) .

وتعلقهم بفكرة واجب الوجود الأرسطية اضطرهم إلى أن يقسموا

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٣٢ إلى ٢٣٤ .

(٢) نهاية الإقدام ص ٢٠٢ وما بعدها .

الموجود إلى واجب الوجود لذاته وإلى ممكن الوجود ، إلا أن واجب الوجود [لا يتصور إلا واحداً من كل وجه لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا كثرة أجزاء عددية ، ولا كثرة معان عقلية وإلا فيلزم أن يشترك فى وجوب الوجود - أى تحصل فيه شركة ، وينفصل كل واحد عن صاحبه بفصل يخصه ، فحينئذ تتركب ذاته من جنس وفصل ثم تكون الأجزاء مقومات للجملة لامحالة ، والمقوم أقدم من المقوم ، ومايقوم بالشىء لايكون واجباً بذاته بل بالمقوم والواجب بذاته لن يتصور إلا واحداً ، والمعانى التى أثبتموها - والكلام من الشهرستانى عن الفلاسفة - إما أن تكون واجبة بذاتها فيلزم أن يكون اثنان واجبى الوجود وذلك محال ، وإما أن لاتكون واجبة بذاتها بل يكون قوامها بالذات فيلزم ماذكرناه آنفاً - من استلزام التكثر المنافى للوحدة من كل وجه][1] .

يجاب عن هذه الحجة بالنقص بالوجوه فيقال لهم : [قسمة الوجود إلى واجب بذاته وإلى واجب بغيره دليل قاطع على نقص إلزامكم ، فإن الوجود من حيث هو وجود قد عم الواجب والجائز ، والوجوب من حيث هو وجوب قد خص الواجب ، فاشتركا فى الأعم وافترقا فى الأخص وما به عم غير مابه خص ، فتركبت الذات وجود عام ووجوب خاص ، فهو كتركيب الذات من واجبى الذات ، والذات قد شملت الواجبين ، ويفصل كل واحد منهما بفصل عن الواجب الآخر[2] .

وإذا كان هذا الجواب كافياً وإن كان جواباً بالنقص ، حيث ألزموا

---

(١) المصدر السابق ص ٢٠٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٠٣ وما بعدها .

التركيب فى جواز جعل الوجود جنساً على نفس الطريقة التى جعلوا الوجوب بها جنساً هرباً من تخول التركيب فى ذات واجب الوجود ، على أية حال فإن حجة الإسلام قد تعقبهم وحجرهم فى أنماع السمسم - كما يقولون - فأتى تماماً على عقدة التركيب هذه التى تسلطت على عقولهم ، حتى أخذوا يتعهدون فكرة التجريد بما تصوروه من حقيقة واجب الوجود إلى أن عششت هذه الفكرة فى أذهان المسلمين ، بل وأفرخت عقولا تدافع عنها وتبالغ فى تجريد ذات الله ، حتى جعلته عدماً . وسيأتى إن شاء الله تفصيل ذلك فى هذا البحث .

والمهم الآن هو ما فعل بهم حجة الإسلام ، فبعد أن عرض مذهبهم فى نفى الصفات ذكر براهينهم ، وتعقبها بالكشف عن مغالطاتهم ، حتى كاد يقضى ، بل قضى بالفعل على عقدة التركيب المشار إليها بشكل نهائى .

وهذا هو برهانهم الأول كما صوره حجة الإسلام : [إن كل واحد من الصفة والموصوف إذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا ، فإما أن يستغنى كل واحد منهما عن الآخر فى وجوده أو يفتقر كل واحد إلى الآخر ، أو يستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر ، فإن فرض كل واحد مستغنياً ، فهما واجبا وجود ، وهذه التثنية المطلقة وهو محال وإما[1] أن يحتاج كل واحد منهما إلى الآخر ، فلا يكون واحد منهما واجب الوجود ، إذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته ، وهو مستغن من كل وجه عن غيره ، فما احتاج إلى غيره فذلك الغير علته ، إذ لو رفع ذلك الغير لامتنع وجوده فلا يكون من ذاته بل من غيره .

---

(١) [الأولى أن يحذف إما . ويقول : وإن احتاج ؛ ليتفق مع سابق الكلام إذ هو المقابل الثانى] د . سليمان دنيا .

وإن قيل: [1] أحدهما يحتاج دون الآخر، فالذى يحتاج معلولا، والواجب الوجود هو الآخر - ومهما كان معلولا افتقر إلى سبب، فيؤدى إلى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب] [2].

ويجيب حجة الإسلام عن ذلك باختيار القسم الأخير، ولا يمانع فى أن تكون صفات البارى محتاجة إلى ذاته، ثم يناقشهم فى لفظ الاحتياج، فإن الصفات وإن كانت محتاجة إلى الذات فليس من الضرورى أن تكون الذات علة فاعلة للصفات، وحينئذ يبطل أن الصفات غـــير واجبة الوجود بذاتها.

أما أن تكون الذات علة قابلة للصفات، ومن ثم تكون غير واجبة الوجود لذاتها، فإن الغزالى لا يمنع هذا. وبالرغم من ذلك فإن الصفة قديمة مع الذات، مع أنها غير واجبة الوجود.

يقول الإمام: [ولكن المختار أن يقال: الذات فى قوامها غير محتاجة إلى الصفات، والصفات محتاجة إلى الموصوف كما فى حقنا، فيبقى قولهم: إن المحتاج إلى غيره لا يكون واجب الوجود، فيقال لهم: إن أردتم بواجب الوجود أنه ليست له علة فاعلة فلم قلتم ذلك؟ [3] ولم استحال أن يقال: كما أن ذات واجب الوجود قديمة ولا فاعل لها؟ فكذلك صفته قديمة معها ولا فاعل لها.

---

(١) هو المقابل الثالث، د. سليمان دنيا.

(٢) تهافت الفلاسفة للغزالى ص ١٤٨.

(٣) إشارة إلى قولهم باستحالة الفرض الذى يكون فيه أحدهما محتاجاً إلى الآخر.

وإن أردتم بواجب الوجود أن لا تكون له علة قابلة ، فهو[1] ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ، ولكنه مع هذا قديم ولا فاعل له . فما الحيل لذلك ؟][2] .

وإذن فلا يجب أن يقال : إن واجب الوجود هو من ليس له علة فاعلة ولا هو أيضاً من ليس له علة قابلة وإذا كان الإمام قد سلم للفلاسفة بجواز أن للصفات علة قابلة ، فإن الإمام - رحمه الله - قد افترض بناء على ذلك اعتراضاً آخر مفاده أن بتسليم أن للصفات علة قابلة تكون الصفات معلولة

---

(١) الحديث عن الصفات كما هو واضح ، إذ هي التي أمرها مشكل في نظر الفلاسفة . ولذا فالمناسب أن يقول : « فهي ليست . . الخ » د . سليمان دينا .

(٢) المصدر السابق ص ١٤٩ يذهب الغزالي في هذا النص مسلماً للفلاسفة إلى أن الصفات ممكنة في ذاتها ، وقد سبق فيما عرضناه من نصوص للسنوسي والشهرستاني أنهم لا يسلمون للفلاسفة بإمكان الصفات وإنما يذهبون إلى أنها واجبة بذاتها ، ويبدو أن الغزالي لا يرى أن مطلق الاحتياج علة الإمكان كما ذهب إليه الفلاسفة .

أما السنوسي والشهرستاني ومن حذا حذوهما فليس عندهم علة الإمكان إلا الاحتياج في الوجود ، أما الاحتياج في القيام - مثلا - كاحتياج الصفة للموصوف فليس بعلة الإمكان ، ولذا ذهبوا إلى وجوب صفاته تعالى بذاتها وشنعوا على من خالفهم في ذلك [ولا يتم لهم هذا بسلامة الأمر فإن كل من احتاج لسواه حاجة تامة بحيث لا يوجد بدونه سواء كان علة أو شرطاً لوجوده كالجوهر للعرض - مثلا - لا يمكن وجوده بدونه فيلزم إمكان عدمه بالذات وإن لم يكن حادثاً وهذا لا محذور فيه في صفات الله القديمة ، وإن كان الأدب ترك التصريح به كغيره كما في شرح الشفاء للفاضل شهاب الدين الخفاجي رحمه الله تعالى] البياضي إشارات المرام ص ١٤٧ .

ضرورة أن واجب الوجود المطلق ، هو من لا تكون له علة مطلقاً لا فاعلة ولا قابلة .

ولكن حجة الإسلام يرد هذا الاعتراض بقوله : [تسمية الذات القابلة علة قابلة من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب وجود بحكم اصطلاحكم ، وإنما دل على إثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل إلا على هذا القدر ، وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما أنه لا فاعل لذاته ، ولكنها تكون متقررة فى ذاته فليطرح لفظ واجب الوجود فإنه يمكن اللبس فيه ، فإن البرهان لم يدل إلا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة ، فدعوى غيره تحكم][1] .

ثم يورد الغزالى رحمه الله فى هذه المسألة شبهاً لا تختلف مضموناً عن هذه الشبه المتقدمة اختلافاً كبيراً ليبين بالرد عليها مغالطاتهم وفساد واصطلاحاتهم التى لم يسلم بها أحد سواهم إلا من حذا حذوهم ، غير أن ثمة شبهة من هذه الشبه تستحق الذكر ، ومضمونها كما صورها الإمام على لسان الفلاسفة : [إذا أثبتم ذاتاً وصفة ، وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج إلى مركب ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسماً لأنه - أى الجسم - مركب][2] .

ويناقشهم الإمام فى هذا فيقول : [قول القائل : كل تركيب يحتاج إلى مركب ، كقوله : كل موجود يحتاج إلى موجد . فيقال له : الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد ، فلذلك يقال : هو موصوف قديم

---

(١) المصدر السابق .

(٢) المصدر السابق ص ١٥٢ .

ولا علة لذاته ولا لصفاته ، ولا لقيام صفاته بذاته ، بل الكل قديم بلا علة وأما الجسم فإنما لم يجز أن يكون هو الأول لأنه حادث ، من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث ، ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن يكون العلة الأولى جسماً ، كما سنلزمه لكم من بعد ، وكل مسلككم في هذه المسألة تخييلات][1] .

(١) المصدر السابق .

التصدى للرد على مشكلة العلم الإلهى عند الفلاسفة

لقد سبق أن قلت : إن الفلاسفة قــد حلوا هذه المشكلة بما يتفق مع نزعتهم العقلية والدينية فحاولوا التوفيق بين فكرة الوحدة من كل وجه ، وبين علم واجب الوجود بذاته بجميع الكائنات على اختلافها وتنوعها . وقد سبق ذلك مفصلا عما قريب من هذا البحث ، ولقد تصدى المتكلمون المسلمون بالرد على أفكارهم فى هذه المسألة رتناولوها نقداً وتجريحاً .

(ا) من ذلك مثلا : استعمال الفلاسفة لفظ العقل ومشتقاته بدلا من لفظ العلم ، فهم مع مخالفتهم للتوقيف الشرعى فى ذلك مطالبون بالدليل على إثبات علم واجب الوجود ، وهو بلاشك فهو الدليل الذى تمسك به المتكلمون وورد عليهم الشهرستانى موجهاً خطابه إليهم فيقول :

[فلنغير لفظ العقل إلى العلم ، ونطلق لفظ العالم بدل العاقل ، إذ ورد السمع بكون البارى تعالى عالماً ولم يرد بكونه عاقلا ، فنطالبكم بالدليل على كون البارى تعالى عالماً فيما عرفتم ذلك والدليل ما أرشدكم إليه ، والبرهان لم يتم عليه ، فإن المتكلم يستدل بحصول الإمكان والإتقان فى الأفعال على كون الصانع عالمـاً وأنتم ماسلكتم هذه الطريقة ولا استقام ذلك على قاعدتكم ، فإن العلم عندكم لم يتعلق بالجزئيات ، أو تعلق على وجه كلى ، فهو إذن متعلق بالكليات ، والإحكام إنما يثبت فى الجزئيات المحسوسة ، أما الكليات المعقولة فهى مقدرة فى الذهن . فما فيه الإحكام ليس بمعلوم على الوجه الذى يقتضيه الإحكام ، وما هو معلوم فلم يشاهد إحكام فيه ، فبطل الاستدلال

من هذا الطريق][1] .

ولما قالت الفلاسفة : إن دليلنا على علمه أنه متجرد عن المادة وعلائقها وكل من كان كذلك فهو عالم ، أمكن الرد عليهم : بأن ذلك مصادرة على المطلوب الأول ، فقد فسروا كونه عالماً بأنه برىء من المادة ، فهما إذن مترادفان فى العبارة . فكيف نجعل التجرد من المادة حداً وسطاً فى قياس ينتج أنه عالم ؟ .

إن الأمر يؤدى إلى القول : بأنه مجرد عن المادة لأنه مجرد عن المادة ، أو القول : بأنه عالم لأنه عالم ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى : كيف يمكن أن يكون التجرد عن المادة طريقاً إلى إثبات علم البارى ؟ ولو كان ذلك ممكناً لأمكن أن يكون طريقاً إلى ذلك أيضاً [نفى التناهى والانقسام والأين والكيف عنه ولم يجب من ذلك أن يكون عالماً ، فنفى الجسمية والهيولانية عنه ليس يقتضى أن يكون عالماً ولم نجد لعامتكم برهانا على ثبوت كونه عالماً بالمعلومات سوى التجرد عن المادة وعلائقها][2] .

ثم إن الفلاسفة لما ردوا جميع الصفات إلى نفس الذات على نحو ما سبق تفصيله ، فإنهم لم يتسن لهم أن يطردوا ذلك فى مثل صفة العلم لما أثبتوا أن واجب الوجود عالم فأثبتوا بذلك زيادة العلم على الذات ، ومنهم من قصر علم واجب الوجود على ذاته فقط ، ومنهم من عداه إلى تناول أجناس الموجودات وأنواعها جميعاً .

---

(١) الشهرستانى ـ نهاية الإقدام ص ٢٢٣ وما بعدها .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٤ بتصرف .

(ب) وهنا رد المتكلمون على النوع الأخير منهم ، ويبدو أنه منحصر في ابن سينا .

أقول : رد عليه المتكلمون من أهل السنة بقولهم : على علمه بسائر أجناس الموجودات وأنواعها عين علمه بذاته أو غيره فإن كان غيره فقد أثبتم كثرة على الأقل من النوع الذى لا تنفكون تتحاشونه وإن كان عين علمه بذاته فهو كما يقول الإمام الغزالى ويشرحه شرحاً مفصلا أنكم حينئذ: [لم تتميزوا عن مدعى أن علم الإنسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته ، ومن قال ذلك سفه فى عقله ، وقيل[١] : حد الشيء الواحد أن يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفى والإثبات فالعالم بالشيء الواحد لما كان شيئاً واحداً ، استحال أن يتوهم فى حال واحدة موجوداً ومعدوماً ، ولما لم يستحل فى الوهم أن يقدر علم الإنسان بنفسه دون علمه بغيره ، قيل : إن علمه بغيره غير علمه بنفسه ، إذ لو كان هو هو لكان نفيه نفياً له ، وإثباته إثباتاً له ، إذ يستحيل أن يكون زيد موجوداً وزيد معدوماً ، أعنى هو نفسه فى حال واحدة ، ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير مع العلم بنفسه ، وكذا فى علم الأول بذاته مع علمه بغيره ، وإذ يمكن أن يتوهم وجود أحدهما دون الآخر فهما إذن شيئان ، ولا يمكن أن يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته ، فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محال ، فكل من اعترف من الفلاسفة بأن الأول يعلم غير ذاته فقد أثبت كثرة لا محالة[٢] .

(حـ) أما إذا ادعى الفلاسفة أن واجب الوجود لا يعلم غيره بالقصد

---

(١) كذا فى الأصول . ولو كان بدلها (إذ) لكان أصوب . د . سليمان دنيا .
(٢) تهافت الفلاسفة ص ١٥٣ .

الأول بل بعلمه بالقصد الثانى ، فهو لا يعلم ذاته إلا من حيث إنها مبدأ للكل، ويلزم عن ذلك علمه بالكل فهو لازم للعلم بالذات من حيث إنها مبدأ للكل ، فالعلم بالغير إذن علم لزومى تضمنى ولا يوجب كثرة فى العلم أو فى الذات .

أقول : أما إذا قالوا هذا فإن الرد عليهم يبرز قويا واضحا فى كلام الشهرستانى بعد عرضه لعبارة ابن سينا المتضمنة لهذا المعنى ، والذى قسم فيها علم واجب الوجود إلى علم ذاتى هو علمه بذاته ، وإلى علم لزومى هو علمه بغيره . قال الشهرستانى فى رده على ابن سينا :

فرقت فرقاً بين علمه بذاته بين علمه بالأشياء حتى سميت الأول ذاتيا والثانى علما لزوميا : أفتعنى بالعلوم اللزومية معلومات له بعلم واحد على طريق اللزوم ؟ فذلك صحيح .

أو تعنى بذلك علوما أخر لزومية لعلمه بذاته فما المتصور بتلك العلوم وما محلها ؟ وكيف تتعلق هى بالمعلومات ؟ وما معنى أنها غير مفصلة الصور ، والعلم لا يكون قط إلا مفصلا .

فإنه معنى يتعلق بالمعلوم على ما هو به ، فهو مفصل بالنسبة إلى معلومه وقولك : أنه يعلم ذاته كما هو عليه ، وهو مبدأ للموجودات فيا عجبا من إطلاق الذات والعلم بالذات والمبدأ للموجودات ! فإن كانت هذه الثلاثة الاعتبارات عبارة عن معبر واحد ، حتى يقال : ذاته علمه وعلمه هو مبدأيته ، وكونه مبدأ أمر إضافى ، فكونه ذاتا وعلما يجب أن يكون أمراً إضافيا .

وإن كان ثم اعتبار واعتبار حتى يكون من حيث إنه مبدأ إضافياً ومن

حيث إنه علم سلبياً ومن حيث إنه ذات لاسلبياً ولا إضافياً ، فقد تعددت اعتبارات ثلاثة ، فذاته ثالث ثلاثة .

ونقول : ما المانع من تعلق العلم الأزلى بالمعلومات على نسق واحد حتى لا تكون منه ماهو بالقصد الأول وهو العلم بالملزوم ، ولا منه ما هو بالقصد الثانى وهو العلم باللازم ؟ إن كان العلم والذات لايتأثر ولا يتكثر باللوازم والسلوب ، حتى يقال : معنى كونه عالماً أنه لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء من غير أن ينسب إليه بعض المعلومات بالذات ، والبعض بالعرض من غير أن تتعرض ذات العالم بالمعلوم كما لم تتكثر ذاته بتكثر اللوازم][1].

وإذن قد ثبت أن علم البارى بجميع الموجودات إنما هو على نسق واحد ، وليس ثمة ما يسمى علماً ذاتيا ولا مايسمى علما لزوميا ، وأما تعلقـــه بالموجوات المختلفة المتغيرة فلا يوجب كثرة فيه ولا فى الذات .

(٥) بقى مايقوله الفلاسفة : من أن واجب الوجود إنما يعلم الموجودات على وجه كلى وعلى نفس المستوى من الدقة رد عليهم المتكلمون بما ينم عن تخييلاتهم وتمويهاتهم .

وعلى سبيل المثال : يمكن أن يتضمن الرد على هذه الشبهة القول بتفصيل لفظ الوجه الكلى ، فيتساءل المرء : ما المراد بهذه الكلية التى يتعلق بها علم واجب الوجود ؟

أهى كليات الأشخاص المختلفة فإن لكل مشخص كليا يتميز عن الكلى الآخر الذى يندرج تحته مشخصات أخر ؟

---

(١) الشهرستانى نهاية الإقدام ص ٢٢٨ ومابعدها .

أم المراد بالكلى كلى واحـــد يحتوى جميع الأجناس والأنواع وما يندرج تحتها ؟

وأيا ماكان الأمر فإن الشهرستانى يقدم لنا نصا رائعا يجيب فيه عن هذه التساؤلات فيقطع بذلك هذه الشبهة الفلسفية فيقول : [كل موجود شخصى فى هذا العالم يستدعى كليا خاصا بذلك الشخصى ، فإن كلية الشخص الإنسانى وهو كونه إنسانا ، ليس يـكون كلية شخص حيوان آخر ، بل الكليات تتـكثر بحسب تـكثر الشخصيات ، فإذا كان لا يعلم الشخص إلا من نحو كليته ، حتى لا يتغير العلم بالكلية ويتغير العلم بالجزئية ، فيلزم أن يتـكثر العلم بكليته كما يتـكثر بشخصيته ، وإن اجتمعت الكليات كلها فى كل واحد فيلزم أن لا يكون المعلوم إلا ذلك الكلى الواحد ، ثم ذلك الكلى الواحد لازم له فى وجوده ، فيـكون العلم به لازما للعلم بذاته فهو رجوع إلى محض مذهب من قال : إنه لا يعلم إلا ذاته فما زاد القائل على مذهبه إلا إطلاق لفظ الـكلية وهى معلومة لزوما ، كما كانت الجزئيات معلومة لزوما فلم يستفد من هذه الزيادة شيئا][1] .

(هـ) إذن فالقول : بأن واجب الوجوب لا يعلم الموجودات إلا على وجه كلى يعود بقائله : إلى أن واجب الوجود لا يعلم إلا ذاته فقط ويدعونا فى نفس الوقت إلى أن نناقش هؤلاء الذين قصروا موضوع علم البارى على ذاته وهم محققوا الفلاسفة ، ونقد هؤلاء وهدمهم ليس أوعر طريقا من نقد غيرهم ، ومن النظرة الأولى يمـكن مناقشتهم بعقد مقارنة تقريبية لا حقيقية بين علم البارى الذى لا يتناول إلا ذاته وبين علم الملك والإنسان الذى لا يقتصر على الذات وإنما يتعدها إلى الغير ، فهل يمـكن القول : بأن الخالق أقل شرفا

(١) المصدر السابق ص ٢٢١ ومابعدها .

ورتبة من المخلوق؟ حتى وإن كان هذا المخلوق بهيمة والعياذ بالله ، وأى عاقل لا يعقل أن العلم شرف وما سواه نقصان ؟

وأين قول هؤلاء : [إنه عاشق ومعشوق لأن له البهاء الأكمل والجمال الأتم ، وأى جمال لوجود بسيط لاماهية له ولاحقيقة ولاخبر له بما يجرى فى العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر عنه ، وأى نقصان فى علم الله تعالى يزيد على هذا ، وليتعجب العاقل من طائفة يتعمقون فى المعقولات بزعمهم ؛ ثم ينتهى آخر نظرهم إلى أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلا بما يجرى فى العالم ، وأى فرق بينه وبين الميت ـ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ـ إلا فى علمه بنفسه ، وأى كمال فى علمه بنفسه مع جهله بغيره][1]

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : فإنه يمكن التساؤل مع هؤلاء فيما إذا كان المراد من علم واجب الوجود عين ذاته أوغيرها ؟

فإذا كان غيرها [فقد جاءت الكثرة ، وإن قلتم : إنه عين ذاته فى الفصل بينكم وبين قائل : إن علم الإنسان بذاته عين ذاته ، وهذه حماقة إذ يعقل وجود ذاته فى حالة هو فيها غافل عن ذاته ـ ثم تزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لامحالة][2].

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٥٩ .

(٢) نفس المصدر .

ثانيا: مذهب المعتزلة فى نفى الصفات

إذا كان الفلاسفة قد ذهبوا إلى نفى الصفات الزائدة على ذات واجب الوجود إتقاء من التكثر والتركيب ، فإن المعتزلة وقد ذهبوا نفس المذهب لايبعد أن يكونوا قد اقتفوا أثر الفلاسفة وخاصة إذا كان ثمة اتفاق فى الغاية والهدف وهو تصور التنزيه المطلق لذات الله الأقدس حتى لايشوبها تصور الكثرة والتركيب - بيد أن المعتزلة وإن نفوا الصفات القديمة الزائدة على الذات فإنهم قد أثبتوا لله ما يسمى بالصفات المعنوية[1] .

أى أنهم أثبتوا لله تعالى العالمية والقادرية والحيية إلى آخره ، فالله عندهم عالم بذاته مثلا لايعلم زائد على ذاته .

ويمكن القول : بأن المعتزلة لاسيما المحدثين منهم قد وافقوا الفلاسفة فى نفى الصفات الزائدة على الذات وإثباتهم صفات هى عين الذات ، لكن قدامى المعتزلة ، وبخاصة البهشمية ، فقد أثبتوا لله صفات لاهى موجودة ولا معدومة ودعوها أحوالا[2] . وسواء كانت هذه الصفات كما يريدها المعتزلة على اختلافهم وجوها واعتبارات ؟ أو أحوالا للذات ، فإنه قد

---

(١) قالوا فى تعريف الصفات المعنوية إنها كل صفة لازمة أو كل حال ثابتة للذات معللة بمعنى قائم بالذات ويقصد بالمعنى صفات المعانى العالمية معللة بالمتكلم وكذا فى سائر الصفات ، غير أن المعتزلة الذين أثبتوا هذه الصفات المعنوية قالوا : إنها واجبة لذاته تعالى لا لمعنى قائم بالذات فهم ينكرون صفات لمعانى كما هو معروف من السنوسية الكبرى ص ٢١٢ ، ٢١٧ .

(٢) شرح المواقف الصحيفة من أسفل ح ٣ ص ٧٣ .

طالت الخصومات وتفاقمت الخلافات بين مذهب المعتزلة هذا المنحدر إلى الإسلام من بين يدى الفكر التجريدى الإغريقى وبين خصومهم من المتكلمين من أهل السنة الذين لم يضطرهم استعمال العقـــل إلى التفريط أو الإفراط ، بل نهجوا منهجا معتدلا لا انحراف فيه ولا اعوجاج كما سأورد أشهر حجج المعتزلة على نصرة مذهبهم هذا مردفا ذلك بأشهر ردود المتكلمين من أهل السنة إن شاء الله .

ولكن قبل ذلك أرى من الواجب أن أسجل هنا مناقضة المعتزلة لمذهبهم المذكور فى صفتى الإرادة والكلام ، إذ قالوا : إنه مريد بإرادة زائدة على الذات ، ومتكلم بكلام هو زائد على الذات الا أن الإرادة يخلقها فى غير محل والكلام يخلقه فى جسم جماد ويكون هو المتكلم به][1]

وثمة سؤال آخر لا يجوز إهماله فى هذا الموضوع قبل التعرض لسرد الحجج وإبطالها . مفاده : ألم يكن كافيا فى تقويض مذهب المعتزلة من أساسه هم ومن نحا نحوهم فى نفى الصفات أنهم التزموا : [إن صفة الشىء عين حقيقته مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه . وهل هذا إلا كلام مخيل لا يمكن أن يصدق به ، كما فى سائر القضايا المخيلة التى يمتنع التصديق بها إذن فلا حاجة بنا إلى الاستدلال على بطلانه[2]]

وليتهم وقفوا عند هذا الحد . إذن لكفوا المسلمين مؤونة التشهير

(١) الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٦٩ .

(٢) شرح المواقف جـ ٣ ص ٣٩ .

لطاردتهم والتفنن فى الرد عليهم ، ولكنهم ذهبوا إلى أنه لم يكن ثمة موصوف [وله صفة وهما متحدان حقيقة كما نتخيله . بل مقتضى مذهبهم أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاً . مثلا : ذاتك ليست كافية فى انكشاف الأشياء عليك بل تحتاج فى ذلك إلى صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج فى انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه لأجل ذاته تعالى فذاته بهذا الاعتبار حقيقته العلم ، وكذا الحال فى القدرة فإن ذاته تعالى - مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما فى ذواتنا ، فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة ،وعلى هذا تكون الذات والصفات متحددة فى الحقيقة ، متغايرة بالاعتبار والمفهوم ، ومرجعه إذا حقق إلى نفى الصفات مع حصـــول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها](١) .

وجملة القول : أن المعتزلة مع اتفاقهم على نفى هذه الصفات والقول بحدوث صفتى الإرادة والكلام على ما سبق إيضاحه ، فإنه قد اختلفت اتجاهاتهم فى تناول طوائفهم للمشكلة وتعليلها تبعاً لإمكانات زعمائهم الفكرية والثقافية .

فمن تأثر منهم بالفلسفة وأفكارها سلك مسلك الفلاسفة السابق الإشارة إليه ، فرد الصفات إلى صفتى العلم والقدرة كما نقل عن الواصلية منهم ، أوردها إلى صفة العلم فحسب على نحو ما نقل عن أبى الحسن البصرى .

وهاتان الصفتان اللتان عادت الصفات إليهما واندرجت تحتهما ، إما أن يعبروا عنهما بأنهما صفتا ذات للبارى تعالى ، بمعنى أنهما اعتباران لا صفتان وراء الذات ، وإما أن يجعلوهما حالان للذات لا توصفان بالوجود أو العدم

---

(١) نفس المرجع .

إذ قد اشتهر التعبير الأول عن الجبائى واشتهر الثانى عن ابنه أبى هاشم[1]، ومهما اختلفت اتجاهاتهم وتناولهم لهذه المسألة فإن التحليل الأخير هو أنهم ينفون أن تكون هذه الصفات زائدة على الذات .

ويبدو أن سبة التعطيل كانت تنال من نفوس المعتزلة وتروعهم إلى حد أن بعضهم كأبى الهذيل ومن تبعه كانوا يثبتون هذه الصفات أوجهاً واعتبارات للذات ، والبعض الآخر كأبى هاشم وأصحابه يجعلونها أحوالا للذات ، مما جعل رجلا كالإمام الغزالى يسخر من فكرتهم هذه حين يتساءل عن الفرق بين قولنا : الذات موصوفة بصفة كذا أو على حال كذا ، أليس هما عبارتين عن معنى واحـــد ؟ والاختلاف إنما هو فى الاصطلاح ، واختلاف الاصطلاحات لاأثر له إذا كانت تعبر عن شىء واحد وحقيقة واحدة . هذا مايجر إليه منطق اثبات الأصول البهشمية .

وإن كانت مسألة الأحوال غير مسلمة فالقول بصفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم غير معقول إذ لا واسطة بين الوجود والعدم ، الأمر الذى لاتناقش فيه العقول العادية ولا غير العادية

وليست الفلسفة هى المصدر الوحيد للمعتزلة فى قضية نفى الصفات ، وإنما ثمة مصدر آخر متمثل فى الجهمية أصحاب جهم بن صفوان ، فهم كما سبق قولهم : أول من قال بنفى الصفات فى الإسلام ، وعنه أخذها المعتزلة إلى حد أنهم يلقبون بالجهمية على ما سبق تفصيله .

بيد أن المعتزلة كانوا أكثر اعتدالا فى النفى والتعطيـــل من جهم وأصحابه .

---

(١) يرجع فيه إلى الشهرستانى ـ الملل والنحل ـ المعتزلة وطوائفها .

ونريد أن نتساءل : هل قدم النفاة الحـــل الحاسم لمشـكلة الصفات الوجودية .

إن مذهب هؤلاء النفاة قد أدى من غير شك إلى التعطيل الذى أفضى بدوره إلى كون الذات الإلهية فـكرة مجردة أشبه بأن تـكون فـكرة عدمية ، وهذا بلاريب أشد خطراً حتى من أولئك الذين تجمدوا على حرفية النصوص فأثبتوا لله تلك الصفات التى يوهم ظاهرها تجسيما للذات الإلهية ، أثبتوها على ظاهرها ولم يتحرجوا من القـول : بأن الله تعالى عن قولهم جسم لا كالأجسام ، وقد أدى هذا المذهب وتطور إلى مذهب الحلول وظهور الإله فى صورة بعض الأشخاص إلى آخر ما سبق تفصيله ، وأعود فأقول : كان مذهب النفاة أشد خطراً من مذهب هؤلاء المشبهة بمـا أدى إليه المذهب الأول من جعل الإله مجرد فـكرة ربمـا لا يبقى لها وجود حتى فى الذهن .

هذا بالرغم من محاولة بعضهم الاعتراف بوجود بعض الصفات كصفتى العلم والقدرة ، ورد سائر الصفات إليهما أو إلى إحداهما كما سبقت الإشارة إليه ، فإن هؤلاء لم يتجاوزوا صفوف المعتزلة أيضا ، إذ جعلوا مفهوم هاتين الصفتين هو نفس مفهوم الذات .

هذا كله فضلا عن أنهم فى مسلـكهم هذا قد خالفوا ما تضمنه التنزيل من إثبات الصفات فى صريح نصوصه .

ومادرج عليه السلف من الإيمان بوجود هذه الصفات وإثباتها لله من غير تعطيل ولا تمثيل . وما نطقت به الآيات متمثلة فى الـكون من الإحكام .

والإتقان ، فإنها لا تدل فحسب على أن مدبر الكون عالم قادر ، بل على علم وقدرة وهلم جرا .

لكن ينبغى هنا أن ينصف هؤلاء النفاة حينما يستكنه الإنسان حقيقة الدوافع والبواعث التى أسلمتهم إلى هذا الموقف واضطراراً إلى الإيجاز نأخذ المعتزلة مثلا ، فنخوض معهم فى هذا المجال .

إن المعتزلة ما كان لهم وهم أهل التوحيد كما عرفوا فى أوساط المتكلمين أن يكون من بين أغراضهم النيل من الفكرة الإلهية مع ماسجل لهم فى تاريخ العقيدة الإلهية من الفضل الذى لاينكر على الدعوة الإسلامية ، فهم الذين ذادوا عن حمى العقيدة فى وجه التيارات التى كانت تحمل للعقيدة أفتك أنواع السموم وأخطر أساليب الهدم بعد سقوط الدولة الأموية ، وتمكن الفرس والأعاجم من عروش الحكم ، وقد سنحت لهم فرصة النيل من المسلمين ، هؤلاء الذين غلبوهم على أمرهم منذ دخل الإسلام بلادهم : ولأن كان قد تم للفرس الحيلولة بين المسلمين وبين الحكم ، فإنهم لم يكن لهم أن يتمكنوا من الحيلولة بين المسلمين وبين دينهم وعقيدتهم التى هيأ الله لها من ينبرون لحمايتها والحفاظ على جوهرها ، وكان هؤلاء هم المعتزلة الذين كان عليهم حينئذ أن يسلكوا سبيل الجدل مع أعداء العقيدة من الفرس وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى كالثنوية من المجوس واليهود والنصارى .

وكان عليهم حينئذ أيضا أن يستوعبوا مذاهب خصومهم هؤلاء أتم ما يكون الاستيعاب حتى يتسنى لهم قطعهم والرد عليهم على بصيرة من مواطن الذلل والنقص فى مذاهبهم ، فأقبلوا على كتب الفرس والفلاسفة يترجمونها ، مستعينين ببعض العباسيين من أمثال : المنصور والمأمون .

ويضاف إلى ذلك كله : ماروج المعتزلة من دؤيتهم لبعض الفرق الإسلامية كالشيعة الرافضة يضعون الذات الإلهية فى صورة حسية مجسمة متأثرين فى ذلك بالمذاهب الفارسية وغيرها .

فماذا كان يصنع المعتزلة وسط هذه الاتجاهات التى لم تكن لتتلاقى فى قليل أو كثير مع عقيدة الحق والتوحيد ؟ ولقد أدى المعتزلة واجبهم كاملا إزاء عقيدتهم وسط كل هذه التيارات والاتجاهات المناوئة ، وكان من آثار ذلك أصولهم الخمس المشهورة التى على رأسها أصل التوحيد الذى بلغت شهرتهم به أن عرفوا ولقبوا بأهل التوحيد .

وإذن فماذا يعنى هذا الأصل المسمى بأصل التوحيد عند المعتزلة ؟ الذى كان من غير شك رد فعل قوى لنزعات التعدد فى الآلهة كما وجد ذلك لدى الثنوية من المجوس وكذلك ما وجد من التثليث أو القول بالأقانيم لدى النصارى بالإضافة إلى ما وجد فى هذه الديانات عامة من نزعات التشبيه والتجسيم .

فكان رد الفعل الطبيعى عند أمثال المعتزلة الغيورين على عقيدتهم وأمتهم أن يحولوا بقوة دون أن تنال هذه النزعات من عقيدة أمتهم . أو يتسرب شىء منها . فنادوا بذلك الأصل الذى هو التوحيد . وعرضوه على هذا النحو فقالوا : [إن الله واحد ليس كمثله شىء ، وليس بجسم ولا شبح ولا جثة ولاصورة ولا لحم ولا دم ولاشخص ولاجوهر ولا عرض ، ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ، ولا طول ولا عرض ولا عمق ، ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ، ولا يتبعض وليس بذى أبعاض وأجزاء وجوارح

وأعضاء ، وليس بذى جهات وليس بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ولا يوصف بأنه متناه ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب فى الجهات وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ولا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ولا يقاس على الناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحل به العاهات ، وكل ما يخطر بالبال ويتصور بالوهم فغير مشبه له . لم يزل أولا سابقاً للمحدثات . موجوداً قبل المخلوقات ولم يزل قادراً عالماً حياً ولا يزال كذلك لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع شيء لا كالأشياء . عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره . ولا إله سواه ولا شريك فى ملكه ولا وزير له ولا سلطان ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ماخلق ، ولم يخلق الخلق على مثال سبق . وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ليس بذى غاية فيتناهى . ولا يجوز عليه الفناء ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء][1] .

وبهذا الفكر والتصور الفلسفيين كان تناول المعتزلة لتصوير التوحيد الإلهى محاولين إقصاء الفكرة الإلهية عن سائر المقاييس الحسية والمعايير

---

(١) مقالات الإسلاميين ، أبى الحسن الأشعرى ح ١ ص ١٢٥ وما بعدها .

الإنسانية - فكل ما يخطر بالبال ويتصور بالوهم فغير مشبه له تعالى - وبهذا نقف على مدى حسن نية هذه الطائفة فيما يتعلق بمفهوم التوحيد والتنزيه الإلهى .

بيد أن مبالغتهم فى هذا قد أوقعتهم فيما أوقعتهم فيه من تجريد الذات الإلهية وتعطيل صفاتها إلى حد لا يمكن تصورها إلا مجرد فكرة كما أشرت إليه سابقاً ، فضلا عن تجاوزهم للمنهج القرآنى والسلفى المثبت .

ومن هنا كان حل المعتزلة لإشكال الصفات إشكالا جديداً لا يقل خطراً إن لم يزد - كما قلت - عن حل المجسمة .

حجج المعتزلة والرد عليها

وإذن فالمقام يدعونا الآن إلى عرض حجج المعتزلة مع أشهر الرد عليها :

الحجة الأولى : للمعتزلة :

أما الحجة الأولى للمعتزلة فلخصها أنه : لو وجدت هذه الصفات للزم تعليل الواجب ، والتالى باطل فالمقدم مثله . أما الملازمة فبيانها أن هذه الصفات على فرض وجودها تكون عللا للصفات المعنوية ، وحينئذ يلزم تعليل الصفات المعنوية والغرض أنها واجبة فهذا باطل .

أما بطلان التالى : فمن حيث إن الواجب إذا علل يكون ممكناً . إذ أن وجوده حينئذ مستفاد من غيره ، واجتماع الوجوب والإمكان فى شىء واحد تناقض فضلا عن استحالة اتصاف البارىء بصفة ممكنة[1] .

[أجاب أئمتنا رضى الله تعالى عنهم بمنع الاستثنائية ، وذلك لأن التعليل إذا أطلق فى صفات البارىء تعالى على القول بثبوت الأحوال[2] فليس معناه إلا التلازم : أى أن هذه الصفة الواجبة له ـ تعالى كالعلم ـ مثلا ـ تلازم صفة أخرى أفادت العالمية الثبوت بعد أن كانت معدومة وإلا لزم سبق العلم على العالمية ضرورة سبق المؤثر على أثره .

---

(١) من السنوسية الكبرى وحواشيها ص ٢٢٧ بتصرف .

(٢) [وأما على القول بنفى الأحوال فلا تلازم إذ لا تغاير والشىء لا يلازم نفسه] حاشية الشيخ الحامدى .

ويلزم أيضاً اتصافه ـ تعالى ـ بالحوادث وذلك كله محال ، وإذا رجع التعليل إلى معنى التلازم لم يلزم منه تأثير العلة فى معلولها ؛ لأن التلازم كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير لأحدهما فى الآخر كالجوهر والعرض ـ كذلك يعقل بين الواجبين من غير تأثير أيضاً كما تقول إرادته ـ تعالى ـ تلازم علمه وعلمه يلازم كلامه ، ويلازم عالميته على القول : بأن العالمية حال ثابتة وقس على هذا](1) .

[والحاصل أن التعليل فى صفاته تعالى بمعنى إفادة الإثبات عن عدم لايصح بإجماع أهل السنة بل بإجماع المسلمين ، وبقى النزاع من مجرد إطلاق لفظى والحق منع لفظ كل ما يوهم حدوثاً أو نقصاً فى ذاته تعالى ، أو فى صفاته جل وعلا](2) .

الحجة الثانية للمعتزلة .

ومما عرضه الشهرستانى من حجج المعتزلة على نفى الصفات ، وتصدى لهدمه هذه الحجة التى نقل فيها عنهم ما تضمن أن اختلاف الاعتبارات والأحكام فى شيء واحد لاتدل على تعدد فى الصفات كوصف الجوهر والعرض بصفاتهما التى لا يعقل أحدهما بدونهما ، دون أن يفضى ذلك إلى القول بتكثر فيهما أو تعدد فى صفاتهما . وذلك كما يقال : [الجوهر متحيز وقائم بالنفس وقابل للعرض . ويقال : للعرض لون وسواد وقائم بالمحل ، فيوصف الجوهر والعرض بصفات هى صفات الأنفس التى لا يعقل الجوهر

(١) المصدر السابق ص ٢٢٧ وما بعدها .

(٢) نفس المصدر ص ٢٣١ وما بعدها .

والعرض دونها ، ثم هذه الأوصاف لاتشعر بتعدد فى الذات ولا بتعدد صفات هى ذوات قائمة بالذات ، ولا بتعدد أحوال ثابتة فى الذات . كذلك نقول فى كون البارى تعالى عالما قادراً][1] .

ثم يأتى در ، الشهرستانى قويا على هذه الشبهة محدداً تلك الأغاليط التخييلات التى تورط فيها المعتزلة بقصد أو بغير قصد فإن هناك فرقا بين صفات هى خاصية الموصوف مهما تعددت، فليس فى الأمر إلا حقيقة واحدة وخاصيتها تلك الصفات كما سبق فى مثال الجوهر والعرض وصفاتهما الذاتية كذلك يكون الأمر فى صفات البارى النفسية .

يقول هناك فرق بين هذه الصفات ، وبين صفات هى حقائق مختلفة لها خصائص متباينة يميز بها العقل بينها كأن يكون لكل صفة فائدة ودليل ومتعلق خاصة تلك الأمور بها هذه الصفات على هذا الوضع لو اجتمعت خواصها لذات واحدة دون وجودها لأمكن أن يجتمع فى ذات واحدة خاصية الجوهر والعرض معا . وهذا لايقول به عاقل . وهكذا يرد الشهرستانى على هذه الحجة بهذه الطريقة فيقول :

[ليس فى وصف الجوهر والعرض بهذه الأوصاف أكثر من إثبات حقيقة واحدة لها خاصية تتميز بها عن غيرها ، وهذه العبارات دالة على تلك الخاصية وهى الحجمية فى الجوهر ، والسوداية فى العرض - مثلا - فأما تحيزه وقبوله للعرض فذلك تعرض لنسبة الجوهر إلى الحيز ، ونسبته إلى العرض إما تقديراً أو تحقيقا ، وبمثل ذلك نقول فى حق البارى سبحانه إنه موجود قديم ، قائم بنفسه غنى ، أحد ، صمد غير متناهى الوجود والذات وكل هذه الأوصاف ترجع إلى حقيقة واحدة .

---

(١) نهاية الإقدام ص ١٩٢ وما بعدها .

وأما وصفه بكونه حيا عالماً قادراً إنما هو راجع إلى حقائق مختلفة وخواص متباينة تختص كل صفة بخاصية وحقيقة لا تتعداها ، ولكل واحدة فائدة خاصة تخصها ودليل خاص يدل عليها . ومتعلق خاص يختص بها والحقائق إذا اختلفت من هذه الوجوه فقد اختلفت فى ذواتها ولا يسد إحداها مسد الآخر والعقل إنما يميز هذه المعانى بهذه الوجوه وإلا فأعراض متعددة إذا قامت بمحل واحد لم يحكم العقل باختلافها وتعددها إلا باختلاف خواصها وآثارها وفوائدها ودلالاتها ومتعلقاتها ، ومن المستحيل فى العقل اجتماع خواص مختلفة فى حقيقة واحدة ، فلو جاز إثبات ذات لها حكم العلم والقدرة والإرادة والحياة لجاز إثبات حقيقة واحدة لها حكم العرض والجوهر ولجاز إثبات علم له حكم القدرة ، ولجاز إثبات لون له حكم الكون ، ويلزم على ذلك اجتماع المتضادات وذلك من أحل مايتصور][1] .

الحجة الثالثة للمعتزلة :

أما الحجة الثالثة للمعتزلة : فإنها تتمثل فى محاولة إلزامهم لأهل السنة القول . بإثبات حقائق مختلفة لشىء واحد .

فأهل السنة قد أجمعوا على وحدة الصفات مع أنهم يسلمون بأن لها أنواعاً متباينة

فالكلام مثلا أمر ونهى وخبر واستخبارا ، والعلم بهذا المعلوم غير العلم بذاك ، وهكذا فى سائر الصفات التى لانهاية لمتعلقاتها ، فإن جاز أن تنوب الصفة عن جميع أقسامها المختلفة ، جاز أن تنوب صفة واحدة عن سائر الصفات بل جاز أن تنوب الذات عنها جميعا ، وهو مايذهب إليه المعتزلة .

---

(١) نهاية الإقدام ص ١٩٢ ومابعدها .

يورد كل من الشهرستاني[1] والغزالي هذه الحجة ثم يرد كلاهما عليها وإني مختار عبارة الغزالي لما تتمتع به من إيجاز وتركيز. يقول رحمه الله موردا هـذه الحجة: [قولكم أمر مفهومه عين المفهوم من قولكم آمروناه ومخبر أو غيره ، فإن كان عينه فهو تكرار محض ، وإن كان غيره فليكن له كلام هو أمر وآخر هو نهي ، وآخر هو خبر ، وليكن خطاب كل شيء مفارقاً لخطاب غيره ؛ وكذلك مفهوم قولكم : إنه عالم بالأعراض أهو عين مفهوم قولكم : إنه عالم بالجواهر أو غيره ؟ فإن كان عينه فليكن الإنسان العالم بالجواهر عالماً بالعرض بعين ذلك العلم حتى يتعلق علم واحد بمتعلقات مختلفة لانهاية لها ، وإن كان غيره فليكن لله علوم مختلفة لا نهاية لها ، وكذلك الكلام والقدرة والإرادة وكل صفة لانهاية لمتعلقاتها ينبغي أن لايكون لأعداد تلك الصفة نهاية وهذا محال فإن جاز أن تكون صفة واحدة تكون هي الأمر وهي النهي وهي الخبر ، وتنوب عن هذه المختلفات ، جاز أن تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ، ثم إذا جاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة][2] .

والجواب يقدمه الإمام الغزالي على نفس الدرجة من الدقة والتركيز فيفرق بين نوعين للاختلاف : فهناك اختلاف بين شيئين لذاتيهما ، واختلاف آخر هو من حيث الاعتبار والتعلق .

---

(١) نفس المصدر من ص ١٩٤ إلى ص ١٩٩ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٠ وما بعدها .

فالمختلفات [لاختلافها درجات فى التقارب والتباعد فرب شيئين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم والجوهر والعرض ، ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ، لا يختلفان لذاتيهما . وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق ، فليس الاختلاف بين القدرة والعلم كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد آخر أو ببياض آخر ، ولذلك إذا حددت العلم تجد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها فكل اختلاف يرجع إلى تباين الذوات بأنفسها . فلا يمكن أن يكفى الواحد منها وينوب عن المختلفات فوجب أن يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة ، وأن تكون الصفات غير الذات من حيث إن المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشد من المباينة بين الصفتين ، وأما العلم بالشىء فلا يخالف العلم بغيره إلا من جهة تعلقه بالمتعلق ، فلا يبعد أن تتميز الصفة القديمة بهذه الخاصية وهو أن لا يوجب تباين المتعلقات فيها تبايناً وتعدداً][1] .

الحجة الرابعة للمعتزلة :

أما الحجة الرابعة للمعتزلة فضمونها : أنه لو وجدت هذه الصفات وهى حقائق موجودة وراء الذات [فإما أن تكون عين الذات وإما أن تكون غير الذات ، فإن كانت عين الذات فهو مذهبنا ، وبطل قولكم : هى وراء الذات ، وإن كانت غير الذات فهى حادثة أو قديمة وليس من مذهبكم أنها حادثة ، وإن كانت قديمة فقد شاركت الذات فى القدم والوجوب بالذات ونفى الأولية ، فهى آلهة أخرى . فإن القدم أخص وصف القديم ، والاشتراك

(١) المصدر السابق ص ٧١ وما بعدها .

فى الأخص يوجب الاشتراك فى الأعم ، ومن الإلزامات على قولكم : إنها قائمة بذاته أن القائم بالشيء محتاج إلى ذلك الشيء حتى لولاه لما تحقق له وجوده به ، فيلزمكم إثبات خصائص الأعراض فى الصفات فإن العرض هو المحتاج إلى محل يقوم به ، ويلزمكم إثبات التقدم والتأخر الذاتى العقلى فى الذات والصفات وهذا كله محال](١) .

وهكذا يبطل المعتزلة فكرة زيادة الصفات على الذات ، كما يبطلون فكرة قيامها بالذات أيضاً كما هو مذهب الصفاتية ، غير أن الصفاتية يتعقبونهم بالرد المفحم والجواب المسكت كما ينقله إلينا نص الشهرستانى الآتى ، وهو نص أوضح وأقوى ما يكون عبارة أو فكرة ، وفى تتبع للنقط التى انتظمتها حجة المعتزلة السابقة نقطة فنقطة يقول الشهرستانى على لسان الصفاتية المعتزلة : [كما أنكرتم إثبات صفات أزلية أنكرنا عليكم إثبات موصوف بلا صفة إنكاراً بإنكار واستبعاداً باستبعاد ، وتقسيمكم أنها عين الذات أم غير الذات إنما يصح إذا كان التقسيم دائراً بين النفى والإثبات ، فإن من قال : هذا عينه وهذا غيره ، قد يعنى به أنها شيئان فهذا شيء وذاك شيء آخر وقد يعنى به أنهما شيئان ويجوز وجود أحدهما مع عدم الثانى أو مع تقدير عدم الثانى ، ونحن لا نسلم أن الصفات أغيار . ولا نقول : إنها عين الذات لأن حد الغيرين عندنا هو المعنى الثانى لا المعنى الأول ، ثم إن جاز لمثبتى الأحوال القول : بأن الحال لا موجودة ولا معدومة جاز لمثبتى الصفات القول : بأن الصفات لا عين الذات ولا غير الذات على أن كل حقيقة التأمت من أمرين محققين فى الشاهد مثل : الإنسانية فإنها التأمت من حيوانية وناطقية

---

(١) نهاية الإقدام ص ١٩٩ وما بعدها .

عند القوم ، فإذا قيل : الناطقية عين الإنسانية أو غيرها لم يصح بأنها لا عينها ولا غيرها وكذلك جزء كل شيء لا عينه ولا غيره .

ثم هب أنا نسلم الغيرية بالمعنى الأول فقولكم : إن كانت قديمة أوجب أن تكون إلهاً دعوى مجردة بل هو محل النزاع .

وقولكم : القدم هو أخص وصف الإله دعوى لا برهان عليها ، فإن معنى الإلهية هو ذات موصوفة بصفات الكمال فكيف نسلم أن كل صفة أزلية إله ؟ .

ثم من قال : القدم أخص الأوصاف فيجب أنه يبين أعم الأوصاف . فإن الأخص إنما يتصور بعد الأعم . فما الأعم ؟ .

فإن كان الوجود هو الأعم والقدم هو الأخص ، فقد التأمت حقيقة الإلهية من أعم وأخص ، فالأخص عين الأعم أو غيره ، ويلزم على مساق ذلك ما ألزمتموه على الصفات .

وأما قولكم . إن الصفات لو قامت بذاته تعالى لا حتاجت إليها ، وكان حكمها حكم الأعراض وكان وجود الموصوف أسبق وأقدم بالذات على وجود الصفة فهذا مما يستحق أن يجاب عنه .

فنقول : معنى قولنا : الصفات قامت به أنه سبحانه يوصف بها فقط من غير شرط آخر والوصف من حيث هو وصف لا يستدعي الاحتياج والاستثناء ولا التقدم ولا التأخر ، فإن الوصف يكون قديما واجبا بذاته من حيث هو وصف لا يستدعي كون القدم والوجوب محتاجا إلى الموصوف ولا كون الموصوف سابقا بالقدم والوجوب .

بل الاحتياج إنما يتصور فى الجواهر والأعراض حيث لم تكن فكانت فاحتاجت إلى موجد لجوازها ، وتطلق على الأعراض خاصة حيث لم تعقل إلا فى محال واحتاجت إلى محل .

وبالجملة الاحتياج إنما يتحقق فيما يتوقع حصوله فيترقب وجوده ولن يتصور الاحتياج فى القدم][1] .

وهكذا غالى المعتزلة وبالغوا فى قضية نفى الصفات إلى حد دفعهم معه ذلك أن دعوا كل من أثبت الصفات مجسما ، بناء على أن الصفات عندهم لاتقوم إلا بجسم ، وإذا نفى المعتزلة الصفات الأزلية الزائدة على الذات لأنها لاتقوم إلا بالجسم ، فإنهم قد ألزموا ذلك حيث أثبتوا أسماء الله الحسنى [فقال لهم أهل الإثبات : قدر لكم منقوص بإثبات الأسماء الحسنى فإن الله تعالى حى عليم قدير ، وإن أمكن إثبات حى عليم قدير وليس بجسم أمكن أن يكون له حياة وعلم وقدرة وليس بجسم وإن لم يمكن ذلك فما كان جوابكم عن إثبات الأسماء ؟ كان جوابنا عن إثبات الصفات][2] وموهوا المعتزلة عباراتهم وأجملوا فيها حتى تكاد تشعر بظاهرها موافقتهم لمذهب أهل الحق ، وذلك مثل قولهم : إن البارى تعالى منزه عن الأعراض والأبعاض والحوادث والحدود .

أقول : مهما فعلوا مثل هذه الأفاعيل فإن حذاق متكلمى أهل السنة لا يمكن أن ينخدعوا بما قد ينخدع به من لم يفهم روح مذهبهم ، ولم يتسن

---

(١) نهاية الإقدام ص ١٩٩ وما بعدها .

(٢) ابن تيمية : المنهاج جـ ١ ص ٢٠٤ .

له استيعاب شتى أبعاده ، بل إن رجلا كابن[1] تيمية السلفى قد يتتبع مكامنهم هذه ليكشف الغطاء عن أغاليطهم وتمويهاتهم وها هو يكر على مثالبهم تلك واحدة فواحدة ، يقول رحمه الله .

إنهم [إذا قالوا : إن الله منزه عن الأعراض لم يكن فى ظاهر هذه العبارة ما ينكر ؛ لأن الناس يفهمون من ذلك أنه منزه عن الاستحالة والفساد كالأعراض التى لبنى آدم من الأمراض والأسقام ، ولا ريب أن الله منزه عن ذلك ، ولكن مقصودهم أنه ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ولا غير ذلك من الصفات التى يسمونها هم أعراضاً ، وكذلك إذا قالوا : إن الله منزه عن الحدود والأحياز والجهات ، أوهموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات ولا تحوزه المصنوعات ، وهذا المعنى صحيح ، ومقصودهم أنه ليس مباينا للخلق ولا منفصلا عنه ، وأنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله وأن محمداً لم يعرج به اليه ، ولم ينزل منه شىء ولا يصعد إليه شىء ولا يتقرب إلى شىء ، ولا ترفع اليه الأيدى فى الدعاء ولا غيره ونحو ذلك من معانى الجهمية ، وإذا قالوا : إنه ليس بجسم أوهموا الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ولا مثل أبدان الخلق وهذا المعنى صحيح .

ولكن مقصودهم بذلك أنه لايرى ولا يتكلم بنفسه ولا تقوم به صفة

---

(١) نورد هنا رد ابن تيمية على المعتزلة إتماماً واستقصاءاً لألوان مختلفة من الردود عليهم ، وإن كان من المعلوم أن ابن تيمية لا يقف فى صف الأشاعرة خصوم المعتزلة فى كثير من مناحى مذهبهم ، لكنه على كل حال من خصوم المعتزلة الذين تصدوا الرد عليهم .

ولا هو مباين للخلق وأمثال ذلك](١) .

وهكذا نجح ابن تيمية فى شرح مذهب المعتزلة ، وكشف مغالطاتهم ، ولم يكن ابن تيمية وحده فى هذا الميدان ، فليس من المبالغة أن يقال : إنه ما من أحد من أهل السنة تصدى للكتابة فى هذا الفن إلا وكان قلمه يقطر قسوة ومرارة فى شأن المعتزلة ومن حذا حذوهم .

---

(١) ابن تيمية — موافقة جـ ٢ ص ٦ وما بعدها .

ثالثاً : الجهمية

نستطيع أن ندعى من أول الأمر وقبـــل الدخول فى التفصيل : أن الجهمية(١) كانوا أدخل فى التعطيل من المعتزلة إذ بينما رأينا المعتزلة نفاة صفات ومثبتة أسماء فإننا سنرى الجهمية ينفون الصفات والأسماء معاً .

---

(١) الجهمية : هم أصحاب جهم وهو جهم بن صفوان ويكنى أبا محرز ، وقد نشأ فى سمرقند بخراسان - ثم قضى فترة من حياته الأولى فى ترمذ - وكان مولى بنى راسب من الازد .

انظر ابن حجر العسقلانى الميزان جـ ٢ ص ١٤٢ ، الذهبى - ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ١٨٥ قال عنه الذهبى فى تذكرة الحفاظ : (رقم ١٥٨٤) « الضال المبتدع رأس الجهمية هلك فى زمان صغار التابعين وما علمته روى شيئاً ، ولكنه زرع شراً عظيماً » . وقال الطبرى عنه : أنه كان كاتباً للحارث بن سريج الذى خرج من خراسان فى آخر دولة بنى أمية . وشارك الجهم فى الحرب حتى قتل الحارث وجهم فى قصة محزنة عام ١٢٨ . انظر الطبرى تاريخ الأمم والملوك جـ ٧ ص ٢٢٠ وما بعدها ، ومن ص ٢٣٦ إلى ص ٢٣٨ ثم ص ٤٢ وما بعدها . وابن الأثير - الكامل جـ ٥ ص ١٢٧ .

وكان جهم هذا تلميذ للجعد بن درهم . انظر بن العماد - شذرات جـ ١ ص ١٦٩ وما بعدها - ابن كثير تاريخ جـ ١٠ ص ٢٦ وما بعدها - ابن الأثير الكامل جـ ٥ ص ١٢٧ وفيه يقول الذهبى فى ميزان الاعتدال : (رقم ١٤٨٢) « الجعد بن درهم عداده فى التابعين مبتدع ضال زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليماً . فقتل على ذلك بالعراق يوم النحر » . ويذهب د / النشار استنتاجاً من هذا النص وغيره من النصوص إلى أن جهماً قد أخذ عن الجعد القول بنفى الصفات . نشأة الفكر الفلسفى جـ ١ من ص ٣٢٨ إلى ٣٣٥ .

وقد كان من الطبيعى أن يكونوا تباعاً للمعتزلة بمعنى أنهم أخذوا مقالة المعتزلة هذه ، ثم تجاوزوا القدر المشترك إلى هذا الإفراط والتطرف ، جريا على سنن التطور ، وتمشياً مع التدرج من الأدنى إلى الأعلى ، ولكن الأمر جاء على عكس ذلك فالثابت تاريخيا أن الجهمية هم أصل المعتزلة فى القول بنفى الصفات الذى اصطلح عليه بالتعطيل ، فإن مسألة نفى الصفات فى الفكر العقدى فى الإسلام صدرت أول ما صدرت عن الجعد بن درهم - كما قلنا سابقاً[1] .

ثم أخذ عنه الجهم بن صفوان حينما التقى به فى الكوفة ، ثم روج لها الجهم وجهد فى نشرها وانتشارها حتى نسبت إليه هو وأصحابه ، ومن بعده تحملتها عنه المعتزلة - حتى أن المعتزلة كانت تلقب بالجهمية منذ عهد المأمون - وما ذلك إلا لأخذهم عن الجهم هذه المقالة[3] ، ومن المعتزلة انتقلت إلى الشيعة الاثنى عشرية مقالة نفى الصفات[4] . وعلى كل حال فلقد كانت المعتزلة

---

(١) انظر التعليق السابق .

(٢) يقول ابن تيمية [أصل فشو البدع بعد القرون الثلاثة وإن كان قد نبغ أصلها فى عصر التابعين وأول من حفظ عنه مقالة التعطيل فى الإسلام هو الجعد ابن درهم - وأخذها عنه الجهم بن صفوان فنسبت إليه] انظر الرسالة الحموية ص ١٥ ، وانظر ابن تيمية - موافقة صريح المعقول جـ ١ ص ١٩٢ ، وابن نباتة - شرح ص ١٨٦ ، وابن كثير جـ ٩ ص ٣٥٠ . والذهبى - ميزان الاعتدال جـ ١ ص ١٨٥ ، وابن كثير - تاريخ جـ ٩ ص ٣٥٠ .

(٣) يقول الأستاذ جمال الدين القاسمى : [قد يظن أنها - أى الجهمية - أمست أثراً بعيداً عين مع أن المعتزلة فرع منها وهى فى الكثرة تعد بالملايين] تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٦ وانظر نشأة الفكر الفلسفى للنشار جـ ١ ص ٣٢١ .

(٤) المرجع السابق .

أكثر اعتدالا فى النفى والتعطيل ، وإن كان الضلال لا يتجزأ إلا أن غلو جهم وصحبه قد أثار عليه حفيظته الأمة إلى حد أن رجلا مثل البغدادى وهو ذو لسان حار وقلم حاد على خصوم أهل السنة ينقل إلينا تكفير أصناف الأمة من سنيين ومعتزلة لجهم وأصحابه فأهل السنة يضطرهم إلى هذا ضلالات جهم العديدة التى من أولها هذا الإفراط فى التعطيل والمعتزلة أكفرته أيضاً بقوله : أن الله خالق أفعال العباد[1] .

وإذا كان ثمـة من دوافع للجهم فى التحمس لنشر آرائه والترويج لها فما لا شك فيه أن من أبرزها ـ كما يذهب د . على النشار وعلى الأخص فى مسألة التعطيل ـ اصطدامه بمقاتل بن سليمان المشبه فى بلخ ـ يقول الإمام أبو حنيفة النعمان :

[أفرط جهم فى نفى التشبيه حتى قال : إنه تعالى ليس بشىء ، وأفرط مقاتل فى معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه ـ إن هذا معطل وذاك مشبه ، وأن لها رأيين خبيثين ـ] ، نستخلص هنا مع د النشار أن جهما إنما روج لمذهب التعطيل لأن مقاتلا كان ينادى بالتشبيه .

ومقاتل هذا تتضافر المصادر المختلفة على نزعته التشبيهية وأخذه من كلام اليهود والنصارى وحشوه لتفسيره بعديد من الروايات الإسرائيلية وإزاء هذا المنهج التشبيهى الذى نادى به مقاتل حينئذ انبرى جهم بن صفوان بمنهجه العقلى الذى أخذ يطبقه على تصفية نصوص السنة مما يصل إليها من أحاديث ، والروايات الدخيلة فيبعدها وينكرها . وقد كان تحكيم العقل فى النصوص .

---

(٢) الذهبى ـ ميزان الاعتدال جـ ٢ ص ١٦٩ ، أبو الحسين الملطى ـ الرد ص ١٠٥ .

[دعوة جديدة بدأها الجعد ورأى جهم صحتها وبخاصة وأن اليهود والنصارى من ناحية والمانوية والمذاهب الفارسية الثانوية من ناحية ، كانت تتقدم بقسوة وقوة لمحاربة الإسلام ومجادلته ، فرأى أن منهج الحديث لايفيد بشيء ، بل إنه يحمل إلى الإسلام سموماً شديدة ، لم يقو علماء الحديث على مقاومتها - فانبرى لوضع هذا المنهج - وهو المنهج الذى اعتنقه المعتزلة فيما بعد - وحاربوا به أعداء الإسلام][1] .

وقد قيل : إن هذا فضل يذكر لجهم على الدعوة الإسلامية من وجهة نظر د. النشار ومن سلك مسلكه ، وستأتى مناقشة ذلك .

آراء الجهمية فى مشكلة الصفات :

والآن فما هى آراء جهم والجهمية فى المشكلة ؟

إن ابن تيمية وهو ذو باع طويل فى التأريخ الفرق وناقل أمين لآرائها يحكى لنا فى نص يحكاه ينفرد بحكايته آراء الجهمية المختلفة فى التعطيل ، ثم يتبعها برأى إمامهم ، فيذكر أن الجهمية اختلفت درجات اعتقادهم فى النفى والتعطيل - فمنهم من نفى الصفات والأسماء جميعاً ، ومنهم من تجاوز ذلك فنفى نقائضها أيضاً ، ومنهم من توقف عن ذلك على النحو الآتى :

يقول ابن تيمية : [ولكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبت شيئاً من الصفات مشبها ، بل المعطلة المحضة الباطنية نفاة الأسماء يسمون من سمى الله بأسمائه الحسنى مشبها فيقولون :

---

(١) النشار - نشأة الفكر الفلسفى جـ ١ ص ٣٣٤ ومابعدها .

إذا قلنا : هو حى عليم فقد شبهناه بغيره من الأحياء العالمين ـ وكذلك هو سميع بصير ، فقد شبهناه بالإنسان السميع البصير .

وإذا قلنا : إنه موجود فقد شبهناه بسائر الموجودات لاشتراكهما فى مسمى الوجود ، فقيل لهؤلاء : فقولوا : ليس بموجود ولا حى ، فقالوا أو من قال منهم : إذا قلنا ذلك فقد شبهناه بالمعدوم و بعضهم قال : ليس بموجود ولا معدوم ولا حى ولا ميت .

فقيل لهم[1] : فقد شبهتموه بالممتنع بل جعلتموه نفسه ممتنعاً فإنه كما يمتنع اجتماع النقيضين يمتنع ارتفاع النقيضين .

فمن قال : إنه موجود ومعدوم فقد جمع بين النقيضين ، ومن قال : ليس بموجود ولا معدوم رفع النقيضين وكلاهما ممتنع فكيف يكون واجب الوجود ممتنع الوجود ؟ والذين قالوا : لا نقول هذا ولا هذا ، قيل لهم[2] : عدم علمكم وقولكم لا يبطل الحقائق فى أنفسها ، بل هذا نوع من السفسطة] .

إلى أن يقول : [ولهذا كان جهم إمام هؤلاء وأمثاله يقولون : إن الله ليس بشىء ، وروى عنه أنه قال : لا يسمى باسم يسمى به الخلق فلا يسميه إلا بالخالق القادر لأنه كان جبريا يرى أن العبد لا قدرة له ، وربما قالوا : ليس بشىء كالأشياء][3] .

أما البغدادى فيحكى عن جهم قوله عن الله : [لا أصفه بوصف يجوز

---

(١) هذا إلزام ورد من ابن تيمية عليهم .

(٢) هذا إلزام آخر على هؤلاء .

(٣) ابن تيمية المنهاج جـ ١ ص ٢٤١ ومابعدها .

إطلاقه على غيره كشيء وموجود وحي وعالم ومريد ونحو ذلك ، وأصفه بأنه قادر وموجد وفاعل وخالق ومحي ومميت ، لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده] [1] .

ويحكى مثل هذا الكلام عن جهم كل من الإسفرايينى [2] والشهرستانى [3] ويستنتج الدكتور على سامى النشار من هذه النصوص وأمثالها : أن جهما لاينفى الصفات الأزلية وإنما يحاول فقط تنزيه الذات عن كل مايعلق بها من شوائب التمثيل والتشبيه ، فالجهم وإن احتفظ لله بصفات القدرة والإيجاد والفعل والخلق والإحياء والإماتة وأنه ليس معطلا بإطلاق ، وإنما كان ينكر التشبيه الذى انتشر على أيدى الحشوية من أمثال : مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودى ومسيحى] [4] .

وأنا لا يسعنى إلا أن أوافق الدكتور النشار فى الدفاع عن غاية جهم وهدفه من تنزيه الذات المقدسة عن علائق التمثيل وشوائب التشبيه ، وعلى الأخص إذا كانت هذه النزعة بمثابة رد فعل لتيار التشبيه الذى انطلق على يد مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودى أو مسيحى ، ولاشك أن هذا انطباع كل مؤمن غيور على دينه حريص على تنزيه إلهه عن النقائص ، إلا أننى لا أستطيع أن أستنتج مع الدكتور النشار ما استنتجه من أن جهما ليس معطلا بإطلاق من أجل ما أثبته لله من كونه قادراً ، وموجداً ، وفاعلا ، وخالقاً ...

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢١١ وما بعدها .

(٢) التبصير ص ٦٤ .

(٣) الملل جـ ١ ص ٧٩ .

(٤) نشأة الفكر الفلسفى جـ ١ ص ٣٣٧ .

إلى آخره . فإن جهماً وإن أطلق على الله هذه الصفات إلا أنه لم يطلقها زائدة على الذات ، وإلا فإن ذلك يفضى إلى تعدد القدماء بل الآلهة على فرض قدمها .

أما على فرض حدوثها فإن ذلك يفضى إلى أن تكون ذات البارى محلا للحوادث وهذا هو مذهب جهم كما سنراه يطبقه على صفتى العلم والكلام .

أما فيما يتصل بصفة العلم فإن جهماً يذهب إلى أن علم الله تعالى حادث[1] ، فإن علم الله لو كان قديماً [لكان لا يخلو أن يكون هو الله أو هو غيره ، فإن كان علم الله غير الله ، وهو لم يزل ، فهذا تشريك لله تعالى ، وإيجاب الأزلية لغيره تعالى ، وهذا كفر . وإن كان هو الله . فالله علم ، وهذا إلحاد][2] .

وإذن فقد ثبت أن علم الله تعالى حادث وهو حسب منطق الجهم هذا غير الله وهل أحدث الله هذا العلم قبل وجود الحوادث أو حال حدوثها ؟ .

وهما رأيان يحكيهما الأشعرى عن جهم[3] فى نصين متلاحقين من كتاب المقالات ، ثم يذكر فى نص ثالث ما يرجح أن علم البارى حادث بحدوث الموجودات لاقبلها من قول جهم : [إنه لايقال : إن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون][4] .

---

(١) البغدادى - الفرق بين الفرق ص ٢١١ ، ولا يكاد يخلو كتاب من كتب علم الكلام والمقالات عن حكاية هذا القول لجهم بن صفوان .

(٢) ابن حزم : الفصل ج ٢ ص ١٢٧ .

(٣) الأشعرى مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٣٨ .

(٤) المصدر السابق .

أقول : سواء أخذ بهذا الرأى أو ذاك ، فإن جهماً قد أثبت علوماً حادثة لا فى محل . يحكى ذلك عن الشهرستانى ذاكراً استدلال جهم عليه فيقول : [قال : يعنى جهم ـ لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه ، لأنه لو علم ثم خلق ، أفبقى على ما كان أم لم يبق ؟ فإن بقى فهو جهل ، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد وإن لم يبق فقد تغير ، والمتغير مخلوق ليس بقديم ـ إلى أن يقول : وإذا ثبت حدوث العلم ـ فليست يخلو إما أن يحدث فى ذاته تعالى . ذلك يؤدى إلى التغير فى ذاته ، وأن يكون محلا للحوادث وإما أن يحدث وفى محل ، فيكون المحل موصوفاً به ، لا البارى تعالى فتعين أنه لامحل له ، فأثبت علوماً حادثة بعد الموجودات المعلومة][1] .

وإذن فالعلم كما يذهب الجهم حادث ـ وهو غير الله وهو متعدد بتعدد المعلومات ـ ولا يمكن ان يكون حادثاً فى محل ، إذ أن المحل لا يمكن أن يكون ذات البارى ، فتكون محلا للحوادث وهذا محال ، ولا يمكن أن يكون المحل غير الذات ، فتؤول الصفة إلى غير محلها . وهذا أظهر استحالة . ومن ثم فقد أثبت الجهم علوماً متعددة بتعدد الحادثات تتجدد بتجددها .

وسواء أعطى ذلك صورة عن تفكير الجهم فى محاولته تنزيه الله تعالى عن أن يلحق التغير ذاته أو صفة من صفاته كصفة العلم وغيرها على نحو ما سبق ذكره ، سواء كان ذلك أو غيره . فإن محاولة وصوله إلى هذه الغاية لم تستر ماسقط فيه من الأباطيل التى لم يغفل عنها أهل السنة ، فقد خصوها وردوا عليها وأبطلوها إبطالا .

---

(١) الشهرستانى الملل جـ ١ ص ٧٩ وما بعدها ، وانظر الصفدى ـ الوافى ص ١٤٧ وما بعدها .

فإذا كان جهم قد اعتقد أن قدم العلم سيجلب على ذات البارى نقصاً من جهل أو تغير ، ولذلك لجأ إلى ما لجأ إليـــه من القول بتعدد العلم وحدوثه فى غير محل ، فإن أهل السنة قد حلوا هذا الإشكال من غير أن يتورطوا فيما تورط فيه الجهم ، فقالوا بقدم صفات البارى ووحدتها وقيامها بالذات مما سيأتى تفصيله فيما بعد ، وتتبعوا جهما وأمثاله ممن تنكب الطريق السوى، فكروا على شبههم بالإبطال والهدم ، وهذا هو ردهم على جهم فى حجته فى إثباته علوماً حادثة بحدوث المعلومات فإن [البارى تعالى فى الأزل علم بوجود العالم فى وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة مقتضاها فى الأزل العلم بأن العالم يكون من بعد ، وعند الوجود العلم بأنه كائن ، وبعد العلم بأنه كان ، وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ، ويكون مكشوفاً لله تعالى بتلك الصفة ، وهى لم تتغير ، وإنما المتغير أحوال العالم . وإيضاحه بمثال .

وهو أنا إذا فرضنا للواحد منا علماً بقدوم زيد عند طلوع الشمس ، وحصل له هذا العلم قبل طلوع الشمس ولم ينعدم بل بقى ولم يخلق له علم آخر عند طلوع الشمس ، فحال هذا الشخص عند الطلوع ، أيكون عالماً بقدوم زيد أو غير عالم ؟

ومحال أن يكون غير عالم ؛ لأنه قدر بقاء العلم بالقدوم وعند الطلوع ، وقد علم الآن الطلوع فيلزمه بالضرورة أن يكون عالماً بالقدوم فلو دام عند انقضاء الطلوع فلابد أن يكون عالماً بأنه كان قد قدم ، والعلم الواحد أفاد الإحاطة بأنه سيكون وأنه كائن وأنه قد كان ، فهكذا ينبغى أن يفهم علم الله القديم الموجب بالإحاطة بالحوادث][1].

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٨ وما بعدها .

[ولا شك أن جهما ينفى النهاية عن معلومات الله تعالى ثم لا يثبت علوماً لا نهاية لها ، فيلزمه أن يعترف بعلم واحد يتعلق بمعلومات مختلفة . فكيف يستبعد ذلك فى أحوال معلوم واحد][1].

وغير خفى على أوائل العقول بطلان ما يذهب إليه الجهم من حدوث العلم فى غير محل والكلام فى محل هو غير ذات الله[2] أن الذى دفعه إلى القول بهذا ، هو تنزيه ذات البارى أولا عن أن تكون محل للحوادث .

ويبدو أن المعتزلة وهى الامتداد العضوى للجهمية ـ كما سبق ذكره ـ قد سلكت نفس المسلك فى كل من صفتى الإرادة والكلام . فشاركت الجهم فيما يتصل بصفة الكلام وحدوثه فى غير ذات الله .

ويبدو أن الفكرة أيضاً واحدة من هذا المنزع ، وهى التورع من اعتقاد حلول الحوادث فى ذات البارى .

والعجيب أنه لم يقل أحـــد ممن يعتد بقوله أن الصفة تقوم بنفسها فى غير محل .

وأعجب من ذلك أن يضطر إلى مخالفة البدهى من أجل التنصل مما يحتاج إلى دقيق النظر والاستدلال كحلول الحوادث فى ذاته تعالى [ومن جعله محلا للحوادث أقرب حال منهم ، فإن استحالة وجود إرادة ـ مثلا ـ فى غير

---

(١) المصدر السابق ص ٧٩ .

(٢) يذكر البغدادى فى الفرق فى ص ٢١٢ أن الجهم قال بحدوث كلام الله تعالى كما قالته القدرية .

محل[١] واستحالة كونه مريداً بإرادة لا تقوم به ، واستحالة حدوث إرادة حادثة به بلا إرادة تدرك ببديهة العقل أو نظره الجلى فهذه ثلاثة استحالات جلية ، وأما استحالة كونه محلا للحوادث فلا يدرك إلا بنظر دقيق][٢] .

وعلى كل حال فمهما حسنت نية الجهم فى محاولته تنزيه ذات البارى المقدسة من خلال ما يستشف مما عرضناه من أفكار له ومقالات ، فإنه لا ريب قد كان مسرفاً فى هذه المحاولة ، إسرافاً بلغ به إلى حد القول الذى ينقله عنه الأشعرى :

بأن الله ليس بشىء . يقول الأشعرى عن جهم : [لا يقال : إنه - أى البارى - شىء ؛ لأن الشىء هو المخلوق الذى له مثل ولأن ذلك تشبيه لله بالأشياء][٣] وكذلك يحكى الملطى عنه قوله : [إن الله ليس شيئاً ولا من شىء ولا فى شىء][٤] وبالرغم من إسراف جهم فى التنزيه إلى حد التضليل على هذا النحو

فإن بعض المفكرين - كما أشرت إليه سابقاً - قد أخذوا يبررون هذا المنحى من جهم ، بأنه كان رد فعل أو مقاومة ، وإن تجاوزت حدودها

---

(١) مثل هذا يمكن أن يقال فى العلم أيضا فإن استحالة وجود علم فى غير محل إلى آخر الاستحالات ، وكذلك يمكن أن يقال فى صفة الكلام على مذهب الجهمية والمعتزلة : أنه أبعد استحالة أن يقال : إن البارى متكلم بكلام لم يقم به من جعل ذاته محل للحوادث ، إلى غير ذلك من كلام طويل فى الرد عليهم فى صفة الكلام مما لا محل له هنا

(٢) الغزالى الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٤ ومابعدها .

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين حـ ١ ص ٣٣٨ .

(٤) الملطى : التنبيه ص ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ .

لأفكار التجسيم والتشبيه التى انتشرت فى عهده وبيئته فى عقيدة مقاتل بن سليمان وعلى يديه ، ولكن الإفراط كيف يبرر الإفراط ؟

إن مقاتلا - كما سبق ذكره - قد أفرط فى التشبيه حتى قال : إن الله جسم فكان رد الفعل فى منزع الجهم الذى أفرط هو أيضاً حتى قال : إن الله ليس بشيء وهو إفراط مذموم على كل حال .

سواء عنى الجهم بذلك أن الله ليس بجسم رداً على المشبهة الذين كانوا يقولون : إن الله شيء بمعنى أنه جسم .

أقول : سواء كان ذلك أو غيره فإن إسراف جهم فى التعطيل إسراف مذموم على وجه العموم ، وفى هذا القول على وجه الخصوص ، وأقل مايقال فيه : إنه قول تجاوز التوقيف الشرعى ، فضلا عما يبعثه من الإيهام اللفظى بما لا يليق بقداسة البارى جل وعلا .

فيمكن أن يقال هنا : إن مذهب الجهم هذا فى تعطيل صفات البارى قد ورثته عنه المعتزلة كما ورثت الكرامية عن مقاتل بن سليمان مذهبه المغالى فى إثبات الصفات إلى حد التشبيه والتجسيم وكلا المذهبين له خطره على صفاء العقيدة الإسلامية مما حصرها على هذا النحو بين مهلكتى التعطيل والتشبيه .

مثبتة الصفات ومذاهبهم

فإذا ما فرغنا من بيان مذاهب النفاة للصفات أو المعطلة كما يلقبهم المؤرخون ، نرى أن نقوم بمحاولة عرض لمن أطلق عليهم لقب المثبتة أو الصفاتية ، نسبة إلى الصفات وهو نسب على غير قياس ، وقد سمى بالصفاتية كل من أثبت للبارى ما أثبته لنفسه من الصفات فى كتابه وعلى لسان نبيه ﷺ ، والإثبات من قبل المتكلمين كان مذهباً للسلف من أهل الحديث ، فقد وصفوا الله تعالى بما وصف به نفسه دون أن يفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل كانوا يسوقون الكلام فى ذلك سوقاً واحداً — يذكر ذلك الشهرستانى — كما كانوا يثبتون الصفات الخبرية كالاستواء والوجه واليدين وأمثالهما ولا يؤولونها ، ويقفون عند الإيمان بها لأنها وردت فى الشرع ولاعتمادهم فى الإيمان بها على خبر الصادق اكتفوا بتسميتها صفاتا خبرية ، فلم يتعرضوا للتأويل أو توقفوا فيه حذراً من الوجم بالظنون فى فهم مراد الله من هذه الصفات ولم يغالوا فى الإثبات تحرزاً من شائبة التشبيه ، وقالوا : [عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شىء ، فلا يشبه شيئا من المخلوقات ولا يشبهه شىء منها وقطعنا بذلك ، إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى »[1] ومثل قوله : « خلقت بيدى »[2] ومثل قوله : « وجاء ربك »[3] إلى غير ذلك ، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد

---

(١) سورة طه آية ٥ .

(٢) سورة ص آية ٧٥ .

(٣) سورة الفجر آية ٢٢ .

بأنه لاشريك له وليس كمثله شيء ، وقد أثبتناه يقينا .][1] .

وقد كان هذا هو مذهب كل من الإمام مالك والإمام أحمد وداود ابن على الأصفهانى وسفيان الثورى وغيرهم من أئمة الحديث .

وقد حاد عن الخط السلفى فى الإثبات على هذا النحو جماعة غالوا وأسرفوا فيه فسقطوا فى هاوية التشبيه ، حيث أثبتوا هذه الصفات على ظاهرها المفهوم من ألفاظها عند إطلاقها على الأجسام . وحينئذ تكون مسألة الصفات قد انحصرت بين اتجاهات ثلاثة : اتجاه الإثبات دون غلو أو تقصير ، وإن شئت فقل : دون تشبيه أو تعطيل ، وهو مذهب السلف .

واتجاه الغلو والإسراف فى الإثبات المردى فى حمأة التشبيه وهو مذهب من عرفوا بالمشبهة . وإلى جانب هذين الاتجاهين كان اتجاه المعتزلة وهو قائم على نفى الصفات كما سبق لنا بيانه . ولما ظهر أبو الحسن الأشعرى فى مفترق الطرق وواجه فى أفق الفكر الإسلامى هذه الاتجاهات المختلفة وبخاصة بعد انفصاله عن مذهب الاعتزال تصدى لإثبات عقائد السلف والدفاع عنها بحجج عقلية وبراهين أصولية وآلت إليه إمامة أهل السنة والجماعة ومذهبهم .

والشهرستانى يجعل فرق المثبتة ثلاث : الأشاعرة والمشبهة والكرامية ، معللا انخراط كل من المشبهة والكرامية فى عداد المثبتة أو الصفاتية — وهى التسمية التى يختارها للفرق الثلاث — لأن الأصل فى مذهبهم هو إثبات الصفات وإن كانوا قد وقعوا فى التشبيه نتيجة لمغالاتهم فى ذلك الإثبات .

---

(١) الشهرستانى — الملل والنحل ج ١ ص ٩٢ .

التشبيه والمشبهة

ذكرنا فيما سبق أن العقيدة الإسلامية فيما يتعلق بذات الله وصفاته قد منيت بخطر التعطيل من ناحية ، وخطر التشبيه من ناحية أخرى . ويبدو أن كلا منهما - كما سبق أيضاً - كان رد فعل للآخر ، ولئن كان الجهمية والمعتزلة قد بالغوا فى التعطيل حتى جعلوا معبودهم وهماً ، فإن المشبهة قد جعلوا من معبودهم صنماً[1] .

وفى تقديرى أن كلتا المدرستين صادرة عن أصول ومؤثرات أخرى ، وما من شك فى أنه كثيراً ما حاول المفكرون عزو نزعة التعطيل ، ونفى الصفات ، إلى الفلسفة القديمة التى جردت الإله من سائر صفاته ، مما سبق لنا عرضه فى هذا البحث تفصيلا .

وأما ظاهرة التشبيه ، فقد عزاها المفكرون - ومنهم الشهرستانى -[2] إلى ظاهرة أخرى هى ظاهرة الحشو التى شبت واستوى عودها فى أحضان الشيعة وبعض رواة الحديث ، متمثلا فى رواية الحديث الشاذ منه والغريب والموضوع ، وترويجه حتى قبله بعض المسلمين ، واعتقدوا ما فيه مما يوهم تشبيه الرب تعالى .

ولقد روج هـذا كل من حشوية الشيعة وحشوية أهل الحديث بين العقائد الإسلامية ، لكن أهل السنة والجماعة قد تصدوا بأفتك الأسلحة

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى جـ ١ ص ٦١٠ .

(٢) الملل والنحل جـ ١ ط . بيروت .

لمقاومة هؤلاء الحشوية ، وشنوا حملتهم النقدية على هـذه الروايات التى لم يقصد بها إلا النيل من الإسلام ، لا سيما ما كان منها منبثقاً عن سموم اليهودية والنصرانية والمجوسية .

وشيخنا الكوثرى قد عزا نشأة الحشو إلى [أن عدة من أحبار اليهود ورهبان النصارى وموابذة المجوس ، أظهروا الإسلام فى عهد الراشدين ، ثم أخذوا بعدهم فى بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ، ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليهم ، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن ، معتقدين ما فى أخبارهم فى جانب الله من التجسيم والتشبيه . ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد فى جاهليتهم ، وقد يرفعونها افتراء إلى الرسول ﷺ ، أو أخطأ فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة][1] .

كان الحشو إذن طعنة موجهة إلى جوهر عقيدة التنزيه الإلهى . وذلك بما حمله من الأفكار الدخيلة على أيدى أعداء الإسلام تحت قناع الرواية المرفوعة إلى النبى ﷺ افتراء وكذباً .

ورغم الحملة النقدية المستوعبة التى شنها عليهم أهل السنة الذين عرفوا برجال الرواية من أهل الحديث ، رغم هـذا فقد راج التشبيه والتجسيم فى العقيدة الإسلامية واشتهر رجاله وأعوانه فروجوا الأحاديث الموضوعة ترويجاً ، وفسروا آيات الصفات كالاستواء على العرش ، والنزول ، تفسيراً مادياً .

---

(١) محمد بن زاهد الكوثرى . مقدمة تبين كذب المفترى ص ١٠ .

ومازالت شهرة التشبيه مطبقة ومحلقة رغم كل مقاومة مقنعة وغير مقنعة .

ولإن كان الحشو هو الذى أفضى إلى التشبيه نتيجة ضرورية كما رأينا ، وكما ذكر الشهرستانى فلقد كان يختلف مفهوماً لدى كل من الشيعة وحشوية الحديث . غير أن ذلك التشبيه لم يعمر فى الدائرة الشيعية طويلا كما يقول الشيخ الكوثرى . أما فى دائرة المحدثين فلقد كان الأمر بخلافه .

يقول الكوثرى [وكانت البصرة بندر الآراء والنحل فانتشر فيها . وزاد حين أقبل رعاع الرواة على مجلس الحسن البصرى . وتكلموا فى مجلسه بالسقط عنده ، وضاق صدر الرجل بهم ، فصاح : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة – أى جانبها – ويرى الكوثرى أنهم سموا لأجل هذا بالحشوية ، وأن إلى هؤلاء ينسب أصناف المشبهة والمجسمة][1] .

ولكن من هؤلاء الذين حملوا على عاتقهم مسئولية إتجاه التشبيه ؟

إن كتب الفرق والمقالات حملت إلينا لهؤلاء أسماء كثيرة ، كان من أبرزها الهشامين : هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقى – وداود الجواربى – وثلاثتهم من غالبية الشيعة .

أما مشبهة الحشوية من أهل الحديث فى مقدمتهم مضر بن محمد خالد ابن الوليد وأبو محمد الضبى الأسدى الكوفى ، وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصرى توفى عام ١٤٩ ، وأحمد بن عطاء الهجيمى البصرى[2] .

---

(١) المصدر السابق ص ١٠ وما بعدها .

(٢) الأشعرى . مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢١٤ ، والشهرستانى : الملل

وهؤلاء جميعاً قد جمعتهم عقيدة واحدة في مجال التشبيه وإن اختلفت مقالاتهم التفصيلية ، فقالوا : إن معبودهم على صورة ذات أعضاء ، وأبعاض إما روحانية ، وإما جسمانية ، ويجوز عليه الانتقال ، والنزول ، والصعود ، والاستقرار ، والتمكن[1] .

أما ما يتعلق بإبراز الزوايا المختلفة لتلك الصورة ، فقد تناولها هشام ابن الحكم ، الذي يذكر عنه الشهرستاني - أنه من متكلمي الشيعة ناقلا عنه فيما يحكيه ابن الروندي [أنه قال : إن بين معبوده وبين الأجسام تشابهاً ما بوجه من الوجوه ، ولولا ذلك لما دلت عليه .

وحكى الكعبي عنه - أنه قال - هو جسم ذو أبعاض، له قدر من الأقدار ، ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء .

ونقل عنه أنه قال : هو سبعة أشبار بشبر نفسه وأنه في مكان مخصوص وجهة مخصوصة وأنه يتحرك ، وحركته نقلة ، وليس من مكان إلى مكان ، وقال : هو متناه بالذات ، غير متناه بالقدرة .

وحكى عنه أبو عيسى الوراق أنه قال : إن الله تعالى مماس لعرشه لا يفضل منه شيء عن العرش ، ولا يفضل من العرش شيء عنه[2] .

= والنحل جـ ١ من ص ٩٥ إلى ٩٩ ، والسمعاني : الأنساب ٢٧٧ . ب . وميزان الاعتدال جـ ٢ ص ٣٢٢ وتهذيب التهذيب جـ ٨ ص ٤٥١ ، ولسان الميزان جـ ١ ص ٢٢١ .

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٩٦ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٤ .

ويبدو أن هشام بن سالم الجواليقى ، قد جرى على منوال - هشام ابن الحكم - كما يقطع بذلك الشهرستانى[١] .

أما البغدادى فينقل عنه [أنه زعم أن معبوده على صورة الإنسان وأن نصفه الأعلى مجوف ونصفه الأسفل مصمت ، وأن له شعرة سوداء ، وقلباً ينبع منه الحكمة][٢] .

وعلى منوال هذا أيضاً نسجت الشخصية الثالثة (داود الجواربى)[٣] .

يذكر عنه البغدادى : [أنه يرى وصف معبوده بأن له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية][٤] .

وينقل الشهرستانى - عن الكعبى - حكايته عن داود الجواربى ، مما يتفق مع حكاية البغدادى والأشعرى ، ثم يزيد عليه قول الجواربى: [إن معبوده جسم ، لحم ودم ،وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين وأذنين ، ومع ذلك جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحوم ،ودم لا كالدماء ، وكذلك سائر الصفات ، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء ،

---

(١) المصدر السابق .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٢٧ ط محى الدين .

(٣) الفرق للبغدادى ص ٢٢٨ تعليق رقم ٢ يقول محققه [داود الجواربى : وذكره السمعانى فى الأنساب عند الكلام على المشامين فقال بعد ذكر هشام ابن سالم الجواليقى مانصه : (وعنه أخذ داود الجواربى قوله : إن معبوده له جميع أعضاء الإنسان إلا الفرج واللحية ، وقد ذكر الأشعرى فى مقالات الإسلاميين داود هذا فى أثناء الكلام على اختلاف الناس فى التجسيم (١/٢٥٨)] .

(٤) الفرق بين الفرق ص ٢٢٧ .

وحكى عنه أنه قال : هو أجوف من أعلاه إلى صدره مصمت ماسوى ذلك، وأن له وفرة سوداء ، وله شعر قطط][1] .

وهذه هي تفصيلات الصورة الجسمية التي حصر الشيعة - وبخاصة الغلاة منهم - معبودهم فيها .

ويأتى دور الحشوية المحدثين ، كمضر وكهمس ، والهجيمى . فيذكر الشهرستانى عن الأشعرى قوله : [إن محمد بن عيسى يحكى عنهم فيما يتعلق بتفاصيل تلك الصورة المادية التى رسموها لإلههم - يحكى عنهم - أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ، وأن المسلمين المخلصين يعانقونه فى الدنيا والآخرة ، إذا بلغوا فى الرياضة والاجتهاد حد الإخلاص والاتحاد المحض . وحكى الكعبي عن بعضهم أنه كان يجوز الرؤية فى دار الدنيا وأن يزوروه ويزورهم][2] .

وبهذه التصورات المادية التى صنعها خيال هؤلاء وغيرهم من المشبهة لإلههم فقد وقعوا كما يقول الدكتور على سامى النشار ، أو مهدوا الطريق لمذهب الحلول والاتحاد فيما بعد[3] .

ويبدو ان الذى حدا بهم إلى توهم تلك الصورة المادية لمعبودهم ، أنهم كانوا يفسرون ما ورد فى القرآن والسنة من الصفات الخبرية ، تفسيراً مادياً - كما قلت سابقاً - وكما يذكر الشهرستانى عنهم قائلا : [وأما ماورد فى التنزيل

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٩٦ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق .

(٣) نشأة الفكر الفلسفى جـ ١ ص ٦٠٥ .

من الاستواء، والوجه، واليدين، والجنب، والمجيء، والإتيان، والفوقية... وغير ذلك، فأجروها على ظاهرها، أعني مايفهم عند الإطلاق على الأجسام.

وكذلك ما ورد في الأخبار من الصورة وغيرها، في قوله عليه السلام: (خلق آدم على صورة الرحمن) وقوله (حتى يضع الجبار قدمه في النار) وقوله (قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) وقوله: (خمر طينة آدم بيده أربعين صباحاً) وقوله: (وضع يده أو كفه على كتفي حتى وجدت برد أنامله على كتفي) إلى غير ذلك، أجروها على مايتعارف في صفات الأجسام.

وإذن فإن واحداً من أسباب التشبيه إنما يكمن في إجراء المشبهة هذه الصفات على ظاهرها عما يفهم عند إطلاقها على الأجسام كما يقول الشهرستاني - وإن سبباً ثانياً: للتشبيه يكمن في دس الأحاديث الموضوعة وروايتها منسوبة إلى النبي ﷺ، وأكثرها مقتبسة من اليهود، فإن التشبيه فيهم طباع حتى قالوا: (اشتكت عيناه فعادته الملائكة)، و (بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه) و (إن العرش ليئط من تحته كأطيط الرحل الجديد) و (إنه ليفضل من كل جانب أربع أصابع) وروى المشبهة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (لقيني ربي فصافحني وكافحني ووضع يده بين كتفي حتى وجدت برد أنامله)][1].

وإذا أضفنا إلى مشبهة الحشوية هؤلاء بعد عرض عقيدتهم في التشبيه وبعد بيان سببها.

أقول: إذا أضفنا إليهم شخصية أخرى تكاد تكون معاصرة لهم، هي شخصية (مقاتل بن سليمان) المتوفى عام ١٥٠ هـ، الذي مهما اختلفت أنظار

---

(١) انظر الملل والنحل جـ ١ ص ٩٧.

المفكرين فى تقويمه ، فإن الكتب قد أجمعت - كما يقول الدكتور النشار - على أنه مشبه مجسم ، وأنه قد جمع قدراً من مادته عن اليهود والنصارى عما يوافق هواه تدعيما لتفسيره التشبيهى ، وأنه قد قبل الحشو ، وأنه قد فسر حديث المقام المحمود تفسيراً مادياً[1] .

وقد بلغ من غلوه فى التجسيم حداً قيل عنده : إن اتجاه التأويل الذى ولد على يد جهم ، قد كان رد فعل لمذهب التجسيم المقاتلى[2] .

ومقاتل لا يكاد يختلف فى تحديد الصورة الحسية التى رسمها لإلهه ، عن سابقيه من مشبهة الشيعة وحشوية المحدثين ، وقد أفاضت الكتب فى نقل التفاصيل لهذا المذهب .

فهذا هو المقدسى يذكر عنه زعمه [أن الله جسم من الأجسام لحم ودم ، وأنه سبعة أشبار بشبر نفسه][3] .

وفى موضع آخر يقول : [إنه على صورة لحم ودم][4] .

وتكاد تكتمل تفاصيل صورته عن إلهه هذا عندما ندرك أن الأشعرى يقرر فى مقالاته اتفاق مقاتل مع داود الجواربى ، فى تفاصيل عقيدته التشبيهية التى ذكرناها له من قبل عن الشهرستانى فى روايته عن الأشعرى ، ولا يختلف الجواربى مع مقاتل إلا فى أن الأول يذهب إلى أن معبوده أجوف

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى جـ ١ ص ٦٠٧ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) المقدسى : البدء والتاريخ جـ ٥ ص ١٤١ .

(٤) المصدر السابق .

من فيه إلى صدره ، مصمت فيما سوى ذلك ، ولا يذهب إلى ذلك مقاتل[١] .

ويؤكد التهانوى ذلك ، إذ يقول: [إن المقاتلية هم المجسمة وهم يقولون : إن الله جسم حقيقة ، وهو مركب من لحم ودم ، ويعتبر المقاتلية هم سلف الكرامية .][٢] .

وإذا كان التهانوى قد ذهب فى موضع آخر إلى أن مشبهة الحشوية من أهل الحديث كمضر ، وكهمس ، والهجيمى ، هم سلف الكرامية . وذكر مقالتهم[٣] — وهى التى ذكرتها فيما قبل نقلا عن الشهرستانى — فإنى أذهب مع الدكتور النشار — إلى أن مقاتلا وهؤلاء الحشوية جميعاً هم سلف الكرامية —[٤] . ويقرر الشيخ زاهد الكوثرى أنه قد وصلتنا أجزاء من تفسير مقاتل توضح مذهبه فى التفسير التشبيهى[٥] .

أما الدكتور على سامى النشار ، فيقرر أن مقاتلا قد ثبت نبوغه فى التفسير ، ويبدو أنه كان مستوعباً لشتى الثقافات التى تكتنفه ، فأخذ منها وضمنها مذهبه فى التفسير ، تلك الثقافات التى كانت تتمثل حينئذ فى الديصانية ، أو المرقونية ، والمزدكية ، والنصرانية ، واليهودية .

ولا أجد بدأ من التساؤل مع الدكتور النشار : عما إذا كان مقاتل قد

---

(١) مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٥٣ ، ٢٠٩ .

(٢) التهانوى . الكشاف جـ ١ ص ٢٦١ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) نشأة الفكر الفلسفى جـ ١ ص ٦٠٩ .

(٥) مقدمة التنبيه ص ٧ وانظر الملطى التنبيه ص ٧٣ ، ٨٠ .

تأثر فى مذهبه التجسيمى بالفلسفة الرواقية التى تذهب إلى أن الله جسم، وأن الوجود جسم، وقد كانت الرواقية وقتئذ منتشرة فى الديصانية ؟

أم أن الرجل قد وصل إلى التجسيم خلال تفسير قرآنى، مستنداً على الثقافة العامة المنتشرة فى خراسان إبان ذلك الوقت. وهو يفسر العرشية والكرسية. وأن الله استوى على العرش استواء مادياً، واستقر عليه استقراراً محسوساً، أى أنه اقتنص فكرة التجسيم وفكرة التشبيه من المجال الفلسفى.

كما أن أبا الهذيل العلاف اقتنص فكرة الجزء الذى لا يتجزأ من نسق الفلسفة العام، وأضفى عليه مذهبه الإسلامى، هل فعل مقاتل هذا - إن المسألة معلقة حتى تصل إلى أيدينا مصادر أكثر[1].

وأيا ما كان الأمر فإننا قد حصلنا على أصل ومصدر ثالث للتشبيه يضم إلى الأصلين السابقين، متمثلا ذلك الأصل فيما استمد مقاتل تشبيه منه من الفلسفة والديانات الأخرى التى كانت تنتشر فى خراسان موطن المقاتلية الأول.

الكرامية من غلاة المشبهة :

وإذا ما أردنا أن نتفحص ما عند الكرامية فى باب الصفات وطريقتهم فى إثباتها واجهنا أحد مذاهب التشبيه المقيت الذى لا يليق بذات الله المقدسة عن كل شبه بمخلوقاته، وقد حاول أهل السنة أن يتحرزوا عن كل ما يمكن أن يفضى إليه من ملابسات مهما كان بعدها، ومهما دقت وخفيت ملاحظتها، كان التشبيه هو منتهى مذهب الكرامية، كما كان الشأن عند أصناف المشبهة السابقة من حشوية أصحاب الحديث أو غلاة الشيعة، بالرغم مما سنجده عند

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى ج ١ ص ٢٠٩ وما بعدها.

الكرامية من اختلاف فى الأفكار والآراء ، والكرامية على العموم هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام[1] .

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن كرام السجستانى الزاهد هو شيخ الطائفة الكرامية، وكان من عباد المرجئة (العبر ج ١ ص ١٠) .

ويختلف العلماء فى ضبط كرام والأكثرون على أنه بفتح الكاف وتشديد الراء (انظر اللباب ج ٣ ص ٣٢ - ولسان الميزان ج ٥ ص ٣٥٣ - والقاموس المحيط) وتوفى سنة ٢٥٥ هـ وله ترجمة واسعة عند ابن عساكر ، وبلغ أتباعه فى خراسان وحدها أكثر من عشرين ألفاً وكان له مثل ذلك فى أرض فلسطين . والكرامية بخراسان ثلاثة أصناف : حقائقية ، وطرائقية ، وإسحاقية ، وهذه الفرق الثلاث لا يكفر بعضها بعضاً وإن كفرها سائر الفرق فلهذا عدت فرقة واحدة ، انظر الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٥ ويذكر الشهرستانى أن عدد طوائف الكرامية يبلغ اثنى عشرة طائفة وأن أصولها ست هى : العابدية ، والتونية ، والزرينية ، والإسحاقية ، والواحدية ، وأقربهم الهيصمية .

ويقول الفخر الرازى : [الكرامية هم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرام وكان من زهاد سجستان واغتر جماعة بزهده ، ثم أخرج هو وأصحابه من سجستان فساروا حتى انتهوا إلى غرجة . فدعوا أهلها إلى اعتقادهم فقبلوا قولهم ، وبقى ذلك المذهب فى تلك الناحية . وهم فرق كثيرة على هذا التفصيل : الطرائقية ، الإسحاقية ، الحاقية ، العابدية ، اليونانية ، السورمية ، الهيصمية ، وأقرابهم الهيصمية] . انظر اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١٠١ - وعلى هذا فإن اقتصر من المؤرخين على حصر أشهر طوائفهم فى الفرق الثلاث : الحقائقية ، والطرائقية ، والإسحاقية كالبغدادى فى الفرق ، فإنه يكون قاصداً أشهر طوائفهم بخراسان حيث كانت موطناً لا كثريتهم ، وإلا فقد تبلغ اثنى عشرة فرقة كما ذكر الشهرستانى فى الملل .

آراء الكرامية فى الله وصفاته :

إن ابن كرام وأتباعه ممن نسبوا إليه وعرفوا بالكرامية هم - كما أشرنا من قبل - من كبار المشبهة :

١ - فقد ذكر عنهم كتاب الفرق والمقالات كالشهرستانى والبغدادى وغيرهما أنهم جسموا الله ، فقالوا : إنه تعالى جسم ويذكر عن ابن كرام نفسه أنه أطلق على الله اسم الجوهر ونقل عنه فقرة فى مقدمة كتابه المسمى بعذاب القبر (إن الله أحدى الذات إحدى الجوهر) .

ويجعل البغدادى مصدر ابن كرام فى ذلك هم النصارى فقد وصفوا الله من قبل بأنه جوهر .

وإذا كان الكرامية وعلى رأسهم ابن كرام قد وصفوا الله تعالى عن قولهم بأنه جسم . فإن من منطقهم هذا أن يكون له خصائص الأجسام من الحد والنهاية والجهة واختلفوا فى تصور النهاية لمعبودهم .

فنهم من أثبتها له من ست جهات ، ومنهم من أثبتها له من جهة تحت وهى الجهة التى تلاقى العرش ويقرر البغدادى أن الكرامية قد صدرت فى هذا عن مقالة الثنوية حيث زعموا أن معبودهم الذى سموه نوراً يتناهى من الجهة التى تلاقى الظلام وإن لم يتناه من خمس جهات .

ومن الكرامية من أنكر النهاية ووصفه سبحانه بالعظم ، ولكنهم اختلفوا فى معنى هذا العظم ، فمن قائل : إن معناه أنه سبحانه مع وحدته على جميع أجزاء العرش والعرش تحته ، وهو فوق كله على الوجه الذى هو فوق جزء منه .

ومن قال فى معنى العظم : أنه مع وحدته يلاقى من جهة واحدة أكثر من واحد وهو يلاقى جميع أجزاء العرش ، وهو معنى قوله تعالى : « وهو العلى العظيم » .

٢ - وأما عن الجهة ، فقد ذهبوا إلى أنه سبحانه بجهة فوق ذاتاً .

٣ - وعن صلته بالعرش ذهبوا إلى أنه على العرش استقراراً . وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا . مع تجويزهم الانتقال والتحول والنزول عليه سبحانه .

ومنهم من قال : إنه على بعض أجزاء العرش . وقال بعضهم ، امتلأ العرش به . وكلام ابن كرام هنا صريح فى أنه العرش هو مكان استقرار معبوده ، حيث إنه مماس للعرش من الصفحة العليا له . وقد يرى أتباع أى مذهب من المذاهب أن يخطوا خطوة أو خطوات به نحو التقدم لما تدعوهم إليه الدواعى التى قد تكون دينية وقد تكون سياسية وقد تكون غير ذلك من الدواعى . وهذا ماحدا بالمتأخرين من أتباع ابن كرام أن يخطوا خطوة نحو التعديل من بعض أفكار الرجل وآرائه تخفيفاً لنزعة التشبيه الغليظ . فاستبدل بعضهم فى هذه المحاولة لفظ المماسة بلفظ الملاقاة للعرش ، ولكن المسألة تنتهى حيث قالوا : إنه لا يصح جسم بينه وبين العرش إلا بأن يحيط العرش إلى أسفل . فهذا كما يذكر البغدادى هو معنى المماسة التى امتنعوا من إطلاق لفظها .

ولكن هل يتناهى ما بين معبودهم وبين العرش من بعد أو مسافة ، أو لا يتناهى ؟

ذهبت العابدية منهم إلى التناهى فقالت : [إن بينه وبين العرش من البعد والمسافة ما لو قدر مشغولا بالجوهر لاتصلت به] .

٤ - ولكن محمد بن الهيصم يتقدم بالمذهب خطوات أكثر نحو التنقية والتصفية من علائق التجسيم وشوائب التشبيه فى محاولة منه لتقريب هوة الخلاف بين الكرامية ومذهب أهل السنة والجماعة ، فيبدأ بتحديد معنى الجسمية بما يبعدها عن المفهوم الذى يحيل أهل السنة وصف الله به ، وذكر أن المعنى بلفظ الجسم هو ما قام بذاته . وقال : إن بين الله وبين العرش بعداً لا يتناهى وأنه مباين للعالم بينونة أزلية ، كما نفى التحيز والمحازاة ، وأثبت الفوقية والمباينة إلا أن لعنة التجسيم مازالت تلاحقه ، حتى قال مع الكرامية بقيام الحوادث بذاته تعالى .

٥ - كون ذاته تعالى محلا للحوادث مسألة اشتهر بها الكرامية ويكادون يتميزون بها عن سائر الفرق ، فقد جوزوا قيام كثير من الحوادث بذاته تعالى وزعموا أن أقوال الله وإراداته وإدراكاته للمرئيات ، وإدراكاته للمسموعات ، وملاقاته للصفحة العليا من العالم أعراض حادثة فيه وهو محل لها ، وفرقوا بين ما يحدث فى ذاته تعالى بواسطة قدرته وبين ما يحدث مبايناً لذاته وخارجاً عنها من أجسام العالم وأعراضه ، فذلك إنما يحدث بواسطة الإحداث . والإحداث هو (الإيجاد والإعدام الواقعين فى ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات) .

فهناك فرق بين الإحداث والمحدث ، والخلق والمخلوق ، والإيجاد والموجود ، والإعدام والمعدوم ، والإيجاد والإعدام هو القول والإرادة ، وذلك قوله : كن للشيء الذى يريد كونه وإراداته لوجود ذلك الشيء .

٦ - ومنعوا من وصف الأعراض الحادثة فيه بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة .

ولعل سبب تسميتهم ما يحدث فى ذاته سبحانه أعراضاً هو إجماعهم على أن الحوادث الحادثة فى ذاته لا توجب له سبحانه وصفاً ولا هى صفات له فتحدث فى ذاته هـــذه الحوادث من الأقوال والإرادات والتسمعات والتبصرات ، ولا يصير بها قائلا ، ولا مريداً ، ولا سميعاً ، ولا بصيراً .

ولا يصير بخلق هذه الحوادث محدثاً ولا خالقاً ، وإنما هو قائل بقائليته وخالق بخالقيته ، ومريد بمريديته ، وذلك قدرته على الأشياء .

٧ ـ وزعموا أيضاً أنه لا يحدث فى العالم جسم ولا عرض إلا بعـــد حدوث أعراض كثيرة فى ذات معبودهم .

منها إرادته لحدوث ذلك الحادث ، ومنها : قوله لذلك الحادث : « كن » على الوجه الذى علم حدوثه عليه ، وذلك القول فى نفسه حروف كثيرة ، كل حرف منها عرض حادث فيه .

ومنها رؤية تحدث فيه يرى بها ذلك الحادث ، ولو لم تحدث فيه الرؤية لم ير ذلك الحادث .

ومنها استماعه لذلك الحادث إن كان مسموعاً .

كما أنه لا يعدم شىء من حوادث العالم إلا بعد حدوث كثير من الأعراض فى ذاته قال أيضاً كإرادته إعدام ذلك الشىء ، وقوله له : كن معدوماً أو افن وهذا القول فى نفسه حروف كل حرف منها عرض حادث فيه ، فصارت الحوادث الحادثة فى ذات الإله عندهم أضعاف أضعاف الحوادث من أجسام العالم وأعراضها .

واختلفت الكرامية فى جواز العدم على تلك الحوادث الحادثة فى ذات

الإله بزعمهم . فأجاز بعضهم عدمها وأحال عدمها أكثرهم، وأجمع الفريقان منهم على أن ذات الإله لا يخلو فى المستقبل من حلول الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها فى الأزل .

ويعقب البغدادى على ذلك محدداً مصدر الكرامية فيه قائلا :

وهذا نظير قول أصحاب الهيولى : إن الهيولى كانت فى الأزل جوهراً خالياً من الأعراض ، ثم حدثت الأعراض فيها وهى لا تخـــلو منها فى المستقبل .

وأصحاب الهيولى هم فلاسفة اليونان كما هو معلوم .

٨ - وهل تتعدد قدرة الله بتعدد ما يوجده من محدثات العالم أو بتعدد أجناس تلك المحدثات ، أم لا تتعدد إلا بتعدد أجناس الحوادث الحادثة فى ذاته تعالى ؟

قالت الكرامية بكل من هذه الأقوال ، وأكثرهم على تعدد القدرة بتعدد أجناس ما يحدث فى ذاته تعالى وهى خمسة أجناس هى : الإرادة ، وقوله : كن ، والكاف والنون جنسان والسمع والبصر .

وما هى حقيقة السمع والبصر ؟ هل هى القدرة على التسمع والتبصر ؟

ذهب البعض إلى ذلك ، كما ذهب البعض الآخر إلى إثبات سمع وبصر أزليين ، وأما التسمعات والتبصرات هما إضافة المدركات إليهما .

وأما عن الإرادة فقد أثبتوا لله تعالى مشيئة قديمـــة متعلقة بأصول المحدثات والحوادث التى تحدث فى ذاته ؛ وأثبتوا إرادات حادثة تتعلق بتفاصيل المحدثات .

٩ - والله عند الكرامية متصف فى الأزل بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة قبل وجود هذه الأفعال الحادثة ، فهو سبحانه لم يزل خالقاً رازقا منعما قبل وجود الخلق والرزق والنعمة ، ويسمون هذه الصفات الأزلية خالقية ورازقية إلى آخره ، ومعناها : قدرته على الخلق والرزق وهلم جرا .

ومن هذا القبيل : تفريقهم بين المتكلم والقائل ، وبين الكلام والقول ، وذلك أنهم قالوا : إن الله تعالى لم يزل متكلما قائلا ، ثم فرقوا بين الإسمين فى المعنى ، فقالوا : إنه لم يزل متكلما بكلام هو قدرته على القول ، ولم يزل قائلا بقائلية لا بقول ، والقائلية قدرته على القول ، وقوله حروف حادثة فيه ، فقول الله تعالى عندهم حادث فيه ، وكلامه قديم .

وإذا كانت محدثات العالم واقعة أو معدومة بإيجاده سبحانه وإعدامه على ما ذكرنا عنهم ، فإنهم يمضون إلى أنه سبحانه لا يقدر إلا على الحوادث التى تحدث فى ذاته من إرادته ، وأقواله وإدراكاته وملاقاته لما يلاقيه ، فأما المخلوقات من أجسام العالم وأعراضها فليس شىء منها مقدوراً لله تعالى ، ولم يكن الله تعالى قادراً على شىء منها مع كونها مخلوقة ، وإنما خلق كل مخلوق من العالم بقوله : كن لا بقدرته . وهذه بدعة لم يسبقوا إليها ولم يقل بها سواهم من الفرق[1] .

(١) انظر الشهرستانى - الملل والنحل - ح ١ ص ١٠٨ إلى ١١٣ ، والبغدادى الفرق من ص ٢١٦ إلى ص ٢٢٠ .

تعقيب

ومن خلال هذا العرض لمذاهب المشبهة فى الله وصفاته يتضح لك أن ظهور التشبيه فى العقيدة الإسلامية يكاد يرجع أولا : إلى تطرف دينى تمثل فيما قامت به بعض طوائف المسلمين من غلو فى إثبات ما أثبته الله لنفسه فى تنزيله من الصفات ، وذلك إلى حد بلغ معه هذا الغلو إثبات هذه الصفات إثباتا ماديا وحسيا فتمخض عن عقيدة التجسيم والتشبيه لله وصفاته .

ومن أبرز هذه الطوائف - كما تقدم لك - حشوية أهل الحديث من السلف وحشوية الشيعة الغلاة ، وقد اشتهر من حشوية أهل الحديث شخصيات أشرنا إلى أسمائهم - فيما تقدم لك -

ويذكر الشهرستانى وغيره ثانيا : أن هؤلاء المشبهة ربما صدروا فى عقيدتهم تلك عن عقيدة اليهود وما ملئت به التوراة من نصوص التشبيه والتجسيم ، كما يرى الشهرستانى سبباً ثانيا لترويج هذه العقيدة من قبل حشوية أهل الحديث وغلاة الشيعة بما دعموا به عقيدتهم هذه من حشوهم للسنة بموضوعات الحديث ومكذوباته .

وقد أشرنا إلى سبب رابع أثناء عرضنا لمذهب الكرامية الذين ساروا فى ذلك مقاتل بن سليمان وغيره من حشوية أهل الحديث فى عقيدتهم التجسمية أنهم مع ذلك أخضعوا أفكارهم وعقائدهم لعناصر دخيلة من الملل الوثنية كالمجوسية والفلسفة اليونانية إلى جانب النصرانية واليهودية حتى خرجوا بهذا المذهب الملفق من هذه العناصر جميعها ، ولم ينجهم من انحرافهم العقدى ماقام به ابن الهيصم وأتباعه من محاولات التقريب المذهبى والتأويل لآراء وأقوال

ابن كرام والأوائل من الكرامية على معان مفهومة أو أقرب إلى المفهوم من عقائد أهل السنة ، لأنه لم يستطع التنصل من النزعة التجسيمية حيث أثبت لله الجهة وخصه بجهة فوق ، وإن قال بالبينونة ، وحيث قال أيضا بقيام الحوادث بذاته تعالى .

ويلخص الفخر الرازى ما انتهى إليه مذهب الكرامية المجسمة على يد الهيصمية ثم يناقشهم بما يكشف عن سوء نواياهم ومغالطاتهم التى لم تسترها حركة التقريب وخديعة التأويل على يد ابن الهيصم .

وها هو تلخيص الفخر الرازى لمذهبه حيث يقول :

[وأما الكرامية فهم لا يقولون بالأعضاء والجوارح ، بل يقولون : إنه مختص بما فوق العرش ، ثم إن هذا المذهب يحتمل وجوها ثلاثة : فإنه تعالى إما أن يقال : إنه ملاق العرش ، وإما أن يقال : إنه مباين عنه ببعد متناه . وإما أن يقال : إنه مباين ببعد غير متناه ، وقد ذهب إلى كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة طائفة من الكرامية . واختلفوا أيضا فى أنه تعالى مختص بتلك الجهات لذاته أو لمعنى قديم].

ثم إن الكرامية اعتمدوا فى إثبات الحيز والجهة له تعالى على جواز رؤيته الثابتة له بالشرع ، ثم رتبوا على ذلك وصفه تعالى بأنه جسم ضرورة أن كل من كان متحيزاً أو فى جهة كان جسم سواء أرادوا بمفهوم الجسم المؤلف من أجزاء وأعضاء كما هو اعتقاد متقدميهم أم أرادوا من مفهومه مجرد القيام بالنفس والغنى عن المحل .

والمتكلمون من أهل السنة نازعوا الكرامية فى المقدمتين معا ، فأما نزاع أهل السنة فى المقدمة الأولى التى تقول : إن جواز رؤيته تعالى يستلزم

كونه فى جهة ، فضمونه عدم التسليم بأن كل مرئى يجب أن يكون فى جهة ، وإذا كان الكرامية اعتمدوا فى هذه المقدمة على قياس الغائب على الشاهد فطبقوها على معبودهم بناء على ثبوتها فى الشاهد .

فإن أهل السنة يسلمون ثبوتها فى الشاهد ولكن يمنعون قياس الغائب على الشاهد فى أن كل مرئى يجب أن يكون فى جهة .

وتقرير كلامهم ذلك :

[أن هذه المقدمة - أعنى قياس الغائب على الشاهد فى استلزام كون المرئى فى جهة - إما أن تكون مقدمة بديهية أو استدلالية .

فإن كانت بديهية لم يكن فى إثبات كونه تعالى مختصا بالجهة حاجة إلى هذا الدليل ، وذلك لأنه ثبت فى الشاهد أن كل قائم بالنفس فهو مختص بالجهة وثبت أن البارى تعالى قائم بالنفس ، فوجب القطع بأنه مختص بالجهة ، لأن العلم الضرورى حاصل بأن كل ما ثبت فى الشاهد وجب أن يكون فى الغائب[1] كذلك ، فإذا كان هذا الوجه حاصلا فى إثبات كونه تعالى فى الجهة كان إثبات كونه تعالى فى الجهة بكونه مرئيا ، ثم إثبات أن كل ما كان مرئيا فهو مختص بالجهة تطويل من غير فائدة ومن غير مزيد شرح وبيان ، وأما إن قلنا : إن قولنا : أن كل مرئى فهو مختص بالجهة ليس مقدمة بديهية ، بل هى مقدمة استدلالية فحينئذ ما لم يذكروا على صحتها دليلا لا تصير هذه المقدمة يقينية .

وأيضا : إنا كما لا نعقل مرئيا فى الشاهد إلا إذا كان مقابلا أو فى حكم

---

(١) أساس التقديس فى علم الكلام للرازى ص ١٦ .

المقابل للرائى ، فكذلك لا نعقل مرئياً إلا إذا كان صغيراً أو كبيراً أو ممتداً فى الجهات أو مؤتلفاً من الأجزاء ، وهم يقولون : إنه تعالى يرى لا صغيراً ولا كبيراً ولا ممتداً فى الجهات والجوانب والأحياز . فإذا جاز لكم أن تحكموا بأن الغائب مخالف للشاهد فى هذا الباب ، فلم لا يجوز أيضاً أن المرئى فى الشاهد وإن وجب كونه مقابلا للرائى ، إلا أن المرئى فى الغائب لا يجوز أن يكون كذلك[١] .

هذا ما يتعلق بالمقدمة الأولى التى اعتمد عليها الكرامية ، وهى كما ذكرنا:
أن كل من أمكن رؤيته لزم أن يكون فى جهة .

أما المقدمة الثانية التى تمموا بها استدلالهم على ثبوت جسمية الله سبحانه وتعالى وهى القائلة : بأن كل من كان فى جهة وجب أن يكون جسماً ، فقد ناقشها أهل السنة وأبطلوها على هذا النحو حيث قالوا :

كل ما كان مختصاً بحيز أو جهة يمكن أن يشار إليه بالحس - وعلى التسليم بهذا - فذلك المشار إليه إما أن لا يبقى منه شىء فى جوانبه الست وإما أن يبقى فإن لم يبق منه شىء فى جوانبه الست فهذا يكون كالجوهر الفرد وكالنقطة التى لا تتجزأ ، ويكون فى غاية الصغر والحقارة ، ولا أظن أن عاقلا يرضى أن يقول: إن إله العالم كذلك .

وأما إن بقى منه شىء فى جوانبه الست أو فى أحد هذه الجوانب ، فهذا يقتضى كونه مؤلفاً مركباً من الجزأين أو أكثر ، وأقصى ما يمكن أن يقولوا : إن تلك الأجزاء لا تقبل التفرق والانحلال ، إلا أن هذا لا يمنع

---

(١) المصدر السابق ص ٧٥ وما بعدها .

من كونه فى نفسه مركباً مؤلفاً ، كما أن الفلاسفة يقولون : الفلك جسم إلا أنه لا يقبل الخرق والالتئام ، فإن ذلك لا يمنعهم من اعتقاد كونه جسما طويلا عريضا عميقا .

فثبت أن هؤلاء الكرامية لما اعتقدوا كونه تعالى مختصا بالحيز والجهة ، ومشاراً إليه بحسب الحس واعتقدوا أنه تعالى ليس فى الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد والنقطة التى لا تتجزأ . أوجب أن يكونوا قد اعتقدوا أنه تعالى ممتد فى الجوانب أو فى بعض الجوانب . ومن قال ذلك فقد اعتقد كونه مركبا مؤلفا ، فكان امتناعه عن إطلاق لفظ المؤلف والمركب امتناعا عن مجرد اللفظ مع كونه معتقداً لمعناه .

فثبت أنهم إنما أطلقوا عليه لفظ الجسم لأجل أنهم اعتقدوا كونه تعالى طويلا عريضا عميقا ممتداً فى الجهات .

فثبت أن امتناعهم عن هذا الكلام لمحض التقية والخوف وإلا فهم يعتقدون كونه تعالى مركبا مؤلفا][1] .

وهذا هو مثال لما جاء عن متكلمى أهل السنة من دفع وإبطال لمذهب الكرامية برمته لأنه موجه إلى أصل المذهب وأساسه هو دعواهم أنه تعالى جسم ، ولكن هذا لم يمنع متكلمى الأشاعرة أن يتعقبوا ما تفرع على هذا الأصل من مسائل جزئية مما أشرنا إليه فى عرضنا لآرائهم كل مسألة فى موضعها من مباحث العقيدة وقضاياها ، وذلك فى إطار المقاومة الأشعرية لكل

---

(١) نفس المصدر ص ٧٧ وما بعدها .

اتجاه ابتعد عن منهج القرآن والسنة الأصيل، فالأشاعرة منذ البداية استهدفوا كلا من مذهبي التعطيل والتشبيه في تتبع دقيق، كركن أساسي من منهجهم الذي قام على تقرير عقائد أهل السنة وإثباتها بالبراهين العقلية والدفاع عنها برد ما يعرض لها من شبه مهما يكن مصدرها، ولم يتخلوا عن هذا المنهج في كل ما صنفوه ودونوه من مصنفات وكتب على اختلاف مراحلهم الفكرية والتاريخية.

ومن العسير علينا أن نحصي هنا كل أدلتهم على بطلان مذهب التشبيه وكل ردودهم على أصناف المشبهة، ولكننا إذا كنا نهجنا في هذا الكتاب على عرض المذهب ثم تعقب بإبطاله وتفنيده بالحجج القوية لأهل السنة والجماعة وهو ما نعتقد أنه المذهب الحق، فإننا نختار من بين تسع عشرة حجة أوردها الفخر الرازي الأشعري الكبير (المتوفى سنة ٦٠٦) في كتابه الصغير الحجم العظيم الشأن (أساس التقديس) الذي خص القسم الأول منه (بالدلائل على أنه تعالى منزه عن الجسمية). نختار واحدة من حججه التسع عشرة التي صاغها لتقدير الدلائل السمعية على تنزيهه تعالى عن الجسمية والحيز والجهة، ونحيل من يريد المزيد على هذه الحجج في الفصل الثاني من القسم من الأول الكتاب المذكور.

يقول الفخر الرازي في تقرير قوله تعالى: «ليس كمثله شيء» [ولو كان جسما لكان مثلا لسائر الأجسام في تمام الماهية - لتماثل الأجسام كلها في الماهية - وذلك كالمناقض لهذا النص، فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إنه تعالى وإن كان جسما إلا أنه مخالف لغيره من الأجسام كما أن الإنسان والفرس وإن اشتركا في الجسمية لكنهما مختلفان في الأحوال والصفات، ولا يجوز أن يقال: الفرس مثل الإنسان، فكذا هنا. والجواب من جهتين:

الأولى : أن الدلائل قد قامت على أن الأجسام كلها متماثلة فى تمام الماهية ، فلو كان تعالى جسما لكان ذاته مثلا لسائر الأجسام وذلك يخالف هذا النص . والإنسان والفرس ذات كل واحد منهما مماثلة لذات الآخر ، والاختلاف إنما وقع فى الصفات والأعراض ، والذاتان إذا كانتا متماثلتين لكان اختصاص كل واحدة منهما بصفاته المخصوصة من الجائزات لا من الواجبات ؛ لأن الأشياء المتماثلة فى تمام الذات والماهية لا يجوز اختلافها فى اللوازم . فلو كان البارى تعالى جسما لوجب أن يكون اختصاصه بصفاته المخصوصة من الجائزات ، ولو كان كذلك لزم افتقاره إلى المدبر والمخصص ، وذلك يبطل القول بكونه تعالى إله العالم .

الثانية : أن بتقدير أن يكون هو تعالى مشاركا لسائر الأجسام فى الجسمية ومخالفا لها فى الماهية المخصوصة يجب وقوع الكثرة فى ذات الله تعالى ؛ لأن الجسمية مشترك فيها بين الله وبين غيره ، وخصوصية ذاته غير مشتركة فيها بين الله تعالى وبين غيره . وما به المشاركة غير ما به الممايزة ، وذلك يقتضى وقوع التركيب فى ذاته المخصوصة ، وكل مركب ممكن لا واجب][1] .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣ وما بعدها .

الأشاعرة ومنهجهم فى إثبات الصفات

وإذا كان من الممكن أن يتوقف بنا الاسترسال فى الكلام حول مذاهب المشبهة والمجسمة عند هذا الحد حتى لا يتشعب ويتفرع ويخرج بنا عن الغرض، فلا بد من انتقال الكلام إلى دراسة طائفة من المثبتة للصفات دون أن تتورط فى حماقة التشبيه أو بدعة التعطيل، وتلك هى طائفة الأشاعرة.

وقد أشرنا فيما سبق إلى أن أبا الحسن الأشعرى[1] إمام هذه الطائفة، قد جاء فى إثبات الصفات وما تفرع عنها من العقائد فى الإلهيات وغيرها بمذهب كانت سمته البارزة الوسطية والاعتدال.

ولعل الظروف البيئية والدينية فى العالم الإسلامى وقت ظهور الأشعرى هى التى صنعت مذهبه هذا وهى التى دفعته إلى أن يخرج على المسلمين بمنهجه الذى زاوج فيه بين النقل والعقل حتى يتمكن من نصرة السنة والدفاع عن عقائد السلف من أهل الحديث فى مواجهة المشبهة وضلالاتهم من جهة، والمعطلة وانحرافاتهم من جهة أخرى.

بل إنه من المستساغ لنا القول: إن من أقوى البواعث على ظهور الأشعرى بمنهجه هذا فى نصرة عقائد أهل السنة بالعقل وأدلته أن يواجه طرفاً ثالثاً لعله أشد أطراف المواجهة خطورة وهو المتمثل فى العقائد والمذاهب المناوئة

---

(١) هو على بن إسماعيل بن أبى بشر، واسمه إسحق بن سالم بن إسماعيل ابن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن أبى موسى، أبو الحسن الأشعرى المتكلم صاحب الكتاب والتصانيف فى الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة والرافضة والجهمية والخوارج وسائر أصناف المبتدعة، وهو بصرى سكن ببغداد إلى أن توفى سنة ٣٢٤ ودفن بها.

للإسلام ، وهى على مرأى ومسمع من المسلمين خاصتهم وعامتهم كالمزدكية والديانات الثنوية والمجوسية الفارسية فضلا عن الديانتين اليهودية والنصرانية وغير ذلك مما تتطلب مواجهته مقدرة تفوق مقدرة منهج كمنهج أهل الحديث وأئمة السنة الذين قرروا التزام النص وحذروا الناس من الخوض فى الكلام لأنه الباب الذى دخل منه طوائف المنحرفين عن طريق الكتاب والسنة من أهل التشبيه والتعطيل ، بل إن مواجهة هذه المذاهب الغريبة عن الإسلام لم يكن ليقوى عليها مذهب الاعتزال ؛ لأنه وإن قام على تجريد سيف العقل فى وجه هذه المذاهب التى لايقوضها ولا يقهرها إلا هذا السلاح حقاً ، إلا أن المعتزلة قد أسرفوا فى الاندفاع وراء العقل وبالغوا فى استخدامه،حتى وقعوا فيما وقعوا فيه من مخالفات التعطيل ونفى الصفات التى أثبتها القرآن وأثبتتها السنة الصحيحة ، وإن تكن غايتهم هى التنزيه اللائق بذات الله كما يحسبون وإن يكن هدفهم هو محاولة التحديد الصحيح لمفهوم التوحيد الذى يسمو على شوائب التشبيه وعلائق التجسيم فيما يعتقدون .

لكل هذا وغيره فاجأ أبو الحسن الأشعرى العالم الإسلامى بهذا المذهب حيث أعلن أنه ملتزم بمذهب أهل السنة وأئمة الحديث فى العقائد . فهو يثبت لله ما أثبته لنفسه وأثبته له رسوله من الكمالات التى تليق به سبحانه ، وينفى عنه ما نفاه الله عن نفسه ونفاه عنه رسوله من النقائص التى لاتليق بذاته المقدسة .

ومن ثم فقد أثبت الأشعرى لله صفات العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام والاستواء والوجه واليدين وغيرها من الصفات وما يتفرع عنها من رؤيته تعالى فى الآخرة والقدر ، وما إلى ذلك من العقائد غير مجاوز ما اعتقده السلف وما التزموه منها .

ولكنه بالرغم من قراره هذا الذى أعلنه على المسلمين خطيبا أو مؤلفا كما يشهد به كتابه المسمى بالإبانة فى أصول الديانة ، على الرغم من ذلك فقد رأى بهداية الله وتوجيه نبيه ﷺ فى رؤيته المنامية المشهورة أن لا يدع العقل وبراهينه دون أن يجعله فى خدمة الشرع تأييداً ودفاعا يرد به إبطال المبطلين وغلو الغالين ، وبالعقل الذى تكتنفه روح النص ، وبالنص الذى لا يتصادم مع العقل فى منهج متكامل طفق الأشعرى يذب عن عقائد أهل السنة ويدفع عنها ما يعرض لها من شبه وأباطيل من قبل هؤلاء أو أولئك . بحيث لا يهن ولا يضعف لا أمام إفراط الحشوية الجامدين على النص والمطرحين للعقل ولا فى مواجهة تفريط الجهمية والمعتزلة ومن إليهم من المتهاونين فى الالتزام بالنص وجعلهم للعقل المرتبة الأولى فى تقرير العقائد وإثباتها ، بل ولا يمكن أن يلين هذا المنهج ولم يكن له أن يلين وله هذه الخاصية المرنة بجمعه بين الالتزام الدينى والبرهنة العقلية فى مقاومة هذا المذهب أو ذاك انتمى إلى الإسلام أو انفصم عنه طالما كان مصدر مساس بحقائق الإسلام أو نيل من عقائده .

وإذا كان الأشعرى فى كتابه الإبانة قد قرر أنه على مذهب سلفه من أهل السنة فى الإثبات والتنزيه ، بحيث يحسب من يطالعه أن الأشعرى واحد من الحنابلة الذين لا يتجاوزون الاستناد إلى النص ، فإن كتابا له ككتاب اللمع يعد إلى جانب الإبانة بمثابة المثال التطبيقى لمنهجه الحقيقى حيث يطبقه فى هذا الكتاب على مسائل العقيدة المثارة بين طوائف المسلمين يومئذ كمسائل الصفات الإلهية والرؤية والقدرة والاستطاعة والتعديل والتجوير والإيمان والوعد والوعيد والإمامة وغيرها ، فقد تناول فيه هذه المسائل على معتقد أهل السنة مؤيدة بالحجج العقلية مشفوعة بالردود والإلزامات على المذاهب المخالفة .

وقد يكون من قبيل التوفيق الإلهى للأشعرى فى إنجاز ما اضطلع به من مناصرة مذهب أهل السنة والجماعة بأدلة العقل أن قضى نحواً من أربعين عاما من حياته العلمية والفكرية كما تذكر الروايات المشهورة عنه، بين أروقة المعتزلة المفتونين بالعقل يتلقى عن شيوخهم ويتتلمذ لهم ويدرس مذهبهم وينتصر له ويستوعب دقائقه ويكتنه أسراره، حتى هداه الله إلى كشف عواره وضاق صدره بما عن له يوم مشكلات وشبه على مسالكهم،حتى فاجأ المسلمين ذات من بالبراءة من المعتزلة ومذهبهم والرجوع إلى مذهب أهل السنة والجماعة والعزم على نصرته بمنهجه الجديد.

نعم كان ذلك بالنسبة للأشعرى، بل بالنسبة لمذهب أهل السنة والجماعة من أهم أسباب التفوق والقوة، فى الوقت الذى كان من أهم وأقوى أسباب الضعف والخذلان للمذاهب المخالفة عامة ومذهب الاعتزال بصفة خاصة، فقد أفاد الأشعرى قدراً لا يستراب فى عظمه من الدربة العقلية والمرونة الفكرية بما أتيح له مع أهل الاعتزال من ثقافات استمدها المعتزلة من مصادر مختلفة لإثراء منهجهم العقلى وإنماء مذهبهم التأويلى المتحرر، وبقدر ما كان للمعتزلة ومذهبهم من فضل على التكوين العقلى للأشعرى بقدر ما عانوا من جراء معاداته لهم بعد التوبة، فقد كان أكبر مصدر للضرر والهدم الذى يمكن أن يصيب بنيانهم الفكرى من أساسه.

ولا غرابة فى ذلك، فمن يطاول الأشعرى خطورة على المعتزلة وقد كان إماما فيهم يقف على مثالبهم ويعرف نقاط الضعف فى مذهبهم ؟

ويذكر ابن عساكر فى سبب رجوع الأشعرى عن مذهب الاعتزال من بين ما ذكره من الروايات العديدة فى ذلك عن رجال الأشاعرة الثقات أن [أبا القاسم حجاج بن محمد الطرابلسى من أهل طرابلس المغرب . قال :

سألت أبا بكر إسماعيل بن أبي محمد بن إسحاق الأزدى القيروانى المعروف بابن عزرة ـ رحمه الله ـ عن أبي الحسن الأشعرى رحمه الله فقلت له : قيل لى فيه إنه كان معتزلياً وإنه لما رجع عن ذلك أبقى للمعتزلة نكتا لم ينقضها . فقال لى : الأشعرى شيخنا وإمامنا ومن عليه معولنا قام على مذاهب المعتزلة أربعين سنة وكان لهم إماما ثم غاب عن الناس فى بيته خمسة عشر يوما ، فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر وقال : معاشر الناس إنى إنما تغيبت عنكم فى هذه المدة لأنى نظرت فتكافأت عندى الأدلة ولم يترجح عندى حق على باطل ولا باطل على حق فاستهديت الله تبارك وتعالى فهدانى إلى اعتقاد ما أودعته فى كتبى هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبى هذا ، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به ، ودفع الكتب إلى الناس ، فمنها كتاب (اللمع) وكتاب أظهر فيه ، عوار المعتزلة سماه بكتاب (كشف الأسرار وهتك الأستار) وغيرهما .

فلما قرأ تلك الكتب أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة ، أخذوا بما فيها وانتحلوه واعتقدوا تقدمه واتخذوه إماما حتى نسب مذهبهم إليه ـ قال لى أبو بكر ـ فصار عند المعتزلة ككتابى أسلم وأظهر عوار ما تركه فهو أعدى الخلق إلى أهل الذمة وكذلك الأشعرى أعدى الخلق إلى المعتزلة][1] .

والحق أن الله قد هيأ لهذا المذهب الذى ولد على يد الأشعرى كل أسباب القوة والبقاء ، وذلك بفضل ما قيضه الله له من رجال رأوا فيه منطلقهم إلى إعلاء كلمة الحق وأدركوا فيه خلاصهم من هذه الحيرة التى أزكى نارها صراع المذاهب وتنازع الطوائف .

---

(١) تبيين كذب المفترى ص ٣٩ وما بعدها

أخلص الأشاعرة فى رواية مذهب إمامهم الطلعة ، وتفانوا فى مده بكل ما تسنى لهم من عناصر القوة والنجاح ، وأخلص الأشاعرة فى نصرة هذا المذهب . فأضافوا إلى آراء إمامهم وأفكاره ، وابتكروا كل طريف ممكن من الأسس والمبادىء ، وفرعوا كل ما تيسر تفريعه على أصل شيخهم من الفروع والمباحث وافترضوا الكثير من الشبه التى قد تستحدث وفندوها تحسباً لعروضها فى مستقبل الزمان ، فلا يستمكين اشرها من تداهمه من المسلمين على حين غرة أو بتدبير من شياطين الإنس ، هـــذا إلى جانب ماتصدوا له من دفع لشبه قد استحدثت بالفعل وتسللت الى عقائد الدين وواجهت مذهب أهل السنة والجماعة الذى أصبح مذهباً رسمياً لهم وانتشر على أيديهم فى صورته الجديدة المتطورة فى العالم الإسلامى شرقه وغربه .

وقد تمخضت جهود الأعلام من تلاميذ الأشعرى عن ركن عظيم من أركان التراث الإسلامى تصنيفا وتأليفا للرسائل والكتب مختصرة أو مطولة بحيث يفوق كل حصر ويتجاوز إحصاؤها كل إحصاء ، وما كان لهـــذا الكم أن يبرز على حساب الكيف ، فقد كان هذا الجانب الضخم من التراث الإسلامى شاهداً بكل صدق على أن الأشاعرة قد كانوا جند الله الذى هيأهم لحفظ العقائد الدينية وحراسة السنة ، بل كان دليل صدق على أن المذهب الأشعرى بكل امانة وموضوعية هو الصيغة المثلى لمذهب أهل السنة والجماعة .

وبين أيدينا كتابا اللمع والإبانة اللذان أثبت فيهما الأشعرى - كما قلنا - عقائد أهل السنة بالبراهين العقلية والأدلة الأصولية ، وسنقدم منهما الآن ذلك الجانب من مذهبه الذى أثبت فيه صفات الله بالعقل والنقل سواء منها

ما يتعلق بالتنزيه كالصفات السلبية أو ما يتعلق بثبوت الكمال اللائق بذاته كصفات المعانى حيث أثبتها الأشعرى صفاتا وجودية أزلية قائمة بذاته زائدة عليها .

ففيما يختص بالصفات السلبية نجد الأشعرى فى كتابه اللمع بعد أن يفرغ من إثبات الصانع بناء على حدوث العالم أو إبطال قدمه رتب عليه وجوب كون صانع العالم ومحدثه قديما وإلا لاحتاج إلى محدث كغيره من الحوادث وأفضى ذلك إلى التسلسل الباطل .

ومن ثم أبطل الأشعرى كذلك أن يكون الله مشابها لشىء من الحوادث وإلا لكان حكمه فى الحدوث حكمها . كما أبطل أن يكون الله جسما لا على ما يقصد من مفهوم الجسم من أنه هو الطويل العريض العميق المجتمع فحسب بل على أى مفهوم ومعنى يراد من لفظ الجسم وذلك لأنه على التقدير الأول يقضى إلى أن يكون البارى مركبا وهذا يتنافى مع وحدانيته . وعلى التقدير الثانى يكون متنافيا مع التوقيف الشرعى .

ثم يبطل الأشعرى كذلك الشركة والتعدد فى الألوهية بما أثبته له من الوحدانية فى الذات والصفات والأفعال [1].

والأشعرى فى بحثه للصفات السلبية على نحو ما أشرنا إليه وإثباته لها من النقل والعقل إنما يتصدى فى الحقيقة للرد على من قال بقدم العالم كفلاسفة الإسلام وعلى المشبهة والمجسمة الذين شبهوا الله بمخلوقاته

---

(١) انظر اللمع من ص ٧ إلى ص ٢٤ . وقارن بالأشعرى للدكتور حموده غرابة من ص ٨٧ إلى ص ٩٠ .

وادعوا أنه تعالى جسم وعلى الثنوية وأمثالهم ممن يذهبون إلى التعدد فى الآلهة .

أما عن الصفات الإيجابية التى تقتضى ثبوت وصف وجودى للذات أو ما اصطلح عليه فيما بعد بصفات المعانى وهى : العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام . . كما هو معلوم فقد أثبتها الأشعرى فيما جاء عنه فى كتابه « اللمع » بالبرهان العقلى ووفاء لمنهجه لم ينس أن يستدل عليها من نصوص الشرع .

إثبات العلم :

فمن إثباته لصفة العلم فإن الأشعرى يشير فى استدلاله عليها[1] إلى فكرة النظام المتبدى فى صنعة العالم وما تختص به هذه الصنعة من الإتقان والأحكام مما يتحتم معه صدورها عن صانع عالم .

إذ الصنائع المحكمة فى الشاهد لا تصدر عن جاهل ، ولو صدر هذا العالم المليء بآيات الصفة المحكمة عن صانع جاهل لجاز أن تصدر الصنائع المتقنة بين الخلائق عن صناع جهال ، وهذا لا يقره عقل فلزم أن يكون هذا العالم بما فيه من إحكام وإتقان صادراً عن صانع عالم بحقيقته وأسرار صنعته .

هذا هو مضمون ما استدل به الأشعرى على إثبات أصل العلم لله ولم يخرج الأشاعرة من بعده من أولهم إلى آخرهم عن الاستدلال بالإحكام والإتقان فى صنعة العالم على ثبوت صفة العلم لله .

وإذا كان لنا أن نستشهد بمثال من كلامهم فى هذا المقام فلن يجد أنسب

---

(١) اللمع ص ٢٤ وما بعدها .

من كلام الغزالى هنا، وذلك لاختصاره ووضوح عبارته ووقوفه على رأس مرحلة النضج المدرسة الأشعرية ، ففى إثبات أصل صفة العلم بعد ادعائه شمول علمه تعالى للوجود قديماً كان أو حادثا ، وللمعدوم ممكنا كان أو ممتنعا وتحديده قديم الموجود بذاته سبحانه وصفاته قال :

[ومن علم غيره فهو بذاته وصفاته أعلم فيجب ضرورة أن يكون بذاته عالماً وصفاته ، إن ثبت أنه عالم بغيره ومعلوم أنه عالم بغيره لأنه ما يطلق عليه اسم الغير فهو صنعة المتقن وفعله المحكم المرتب فإن من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ثم استراب فى كونه عالما بصنعة الكتابة كان سفيها فى استرابته .

فإذن قد ثبت أنه عالم بذاته وبغيره][1] .

والفخر الرازى قد سلك طريق الإحكام والإتقان فى ثبوت العلم لله فى كتابه المحصل[2] وهو الطريق الذى تشبثت به عامة المتكلمين وبخاصة الأشاعرة ، ولنا عن كلام الفخر الرازى غنية فيما قدمه الإيجى فى هذا الصدد ، إذ قد استدل بدليل الإحكام والإتقان وقرنه بدليل القدرة ، وذكر أنهما معا مسلكا المتكلمين ، والإيجى قد استبطن كلام الفخر الرازى فى مسلك الإحكام والإتقان وما ورد عليه من اعتراضات وردودها .

وها هو مسلك المتكلمين الأول كما يعرضه الإيجى وشارحه [(أن فعله تعالى متقن) أى محكم خال من وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة (وكل من فعله متقن فهو عالم) . أما الصغرى فظاهره لمن نظر

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٣ .

(٢) اللمع ص ٢٤ وما بعدها تحقيق الدكتور حموده غرابة .

فى الآفاق والأنفس وتأمل ارتباط العلويات بالسفليات سيما . إذا تأمل فى الحيوانات وما هديت إليه من مصالحها وأعطيت من الآلات المناسبة لهـــا ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه التى كسرت عليها المجلدات . وأما الكبرى فضرورية [١] . وينبه عليها أن من رأى خطا حسناً يتضمن ألفاظاً عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مونقة ، علم بالضرورة أن كاتبها عالم ، وكذلك من سمع خطابا منتظماً مناسباً للمقام من شخص يضطر إلى أن يجزم بأنه عالم)[٢] .

وقد أورد الإيجى على هذا المسلك اعتراض ونقض وأجاب عنهما[٣] .

وأما الاعتراض فقد جاء فيه :

المتقن إن أردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع أن فعله تعالى متقن (إذ لا شىء من مفردات العالم ومركباته إلا ويشتمل على مفسدة ما ، ويتضمن خللا) ، ويمكن تصوره على وجه أكمل ، مما هو عليه (أو الموافق) للمصلحة (من بعض الوجوه فلا يدل على العلم ، إذ ما من أثر إلا ويمكن أن ينتفع به منتفع ، سواء كان مؤثره عالماً أو لا . كإحراق النار وتبريد الماء . (أو أمرا ثالثاً فبينه لنا) ما هو (وكيف) يدل على علم الفاعل)[٤] .

---

(١) يتفق الإيجى فى اعتباره هذه المقدمة ضرورية مع المحاسبى كما اتفق معه كذلك أو كاد فيما يبنه به على صحتها وقد أشرت إلى ذلك آنفا

(٢) شرح المواقف ح ٢ ص ٥٣ .

(٣) شرح المواقف ح ٣ ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٤) المصدر السابق

أجاب الإيجى عن هذا الاعتراض بقوله : [أن المراد ، بالمتقن ، ما تشاهده من الصنع الغريب والترتيب العجيب] الذى تتحير فيه العقول ، ولا تهتدى الى كال ما فيه من المصالح والمنافع ، ولا شك فى دلالته على علم الصانع (وتوضيحه ماذكرناه فى مثال الكتابة والخطاب ، إذ لا يشترط فى الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل ، واشتماله على كل كال ، حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم يدل على علم)[1] .

وإذن فلا يعنى الفعل المتقن أن يكون موافقاً للمصلحة على وجه الإطلاق ، أو من بعض الوجوه فقط بل يكفى أن يحتوى على ما يبهر العقول ببديع صنعه وعجيب تكوينه ، حتى لو لم تتوصل العقول إلى أسرار ما فيه من الجمال والمنفعة .

ولا ريب أن العالم مع هذا بما يحتويه من آيات النظام والتنسيق بين عناصره علوية وسفلية مما لا ينكره مكابر ، لأوضح دليل على علم مبدعه ، ومن المصادمة للعقل والحس والعادة أن يقال : قد يقع الفعل المحكم من الجاهل مرة على سبيل الاتفاق ولا يدل . فكذا يجب أن لا يدل إذا وقع مرات ، وهو نظير قول القائل إذا لم يفد خبر الواحد للعلم فلا يفيد خبر الجماعة ، وإذا لم يرو قليل الماء فلا يروى كثيره وهذه مغالطة .

وأما النقض : فقد أورده الإيجى - رحمه الله - بما يتصور - مثلا - فى [فعل النحل لتلك البيوت المسدسة ، المتساوية ، بلا فرجار ومسطر ، واختيارها المسدس لأنه أوسع من المثلث و (المربع) والمخمس ، ولا يقع

(١) المصدر السابق ص ٥٤ .

بينها . أى بين المسدسات (فرج كا) يقع (بين المرورات وما سواها) من المضلعات (وهذا) الذى ذكرناه (لا يعرفه إلا الحذاق من أهل الهندسة ، وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت ، وتجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسى (بلا آلة . ومع أنه لا علم لهما) بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم][1] .

والإيجى يدفع هذا النقض قائلا : [إنا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك ، الفعل الصادر عنهما (أو يلهمهما حالا لحالا ما هو مبدأ لذلك) الفعل الصادر منهما][2] .

والظاهر من جواب الإيجى على هذا النحو عن النقض أنه مبنى على أن الحيوانات هى الخالقة لأفعالها الاختيارية وهو ليس معتقد أهل السنة كما هو معروف .

وعلى هذا فقد أجاب السنوسى فى كبراه[3] عن النقض نفسه بما هو مضمون اعتقاد أهل السنة من أنه لا خالق لفعل من الأفعال إلا الله ، وعليه فإن الإتقان والإحكام الصادرين من النحل والعنكبوت فى مثالنا مخلوقان لله وحده .

يقول عبد الحكيم فى حاشيته على شرح المواقف تعقيباً على مضمون هذا الكلام : [ولعل المصنف – يعنى الإيجى – إنما لم يتعرض له لأن الكسب أيضاً يقتضى العلم بالمكسوب القصدى كما دل عليه الكتاب

---

(١) نفس المصدر ص ٥٣ وما بعدها .

(٢) نفس المصدر ص ٥٤ .

(٣) السنوسية الكبرى ص ١٨٧ .

والخطاب أيضاً][١] .

أما المسلك الثانى للمتكلمين وهو مسلك القدرة فيقال فيه : [الله تعالى قادر ، وكل من كان كذلك فهو عالم ، لأن القادر هو الذى يفعل بالقصد والاختيار ، ولا يتصور ذلك إلا مع العلم][٢] .

وإذا مست الحاجة إلى الدليل من النقل فهو أظهر من أن يطول البحث حوله ، وليقرأ الإنسان قوله تعالى : « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه »[٣] . وقوله تعالى : « لكن الله يشهد بما أنزله إليك . أنزله بعلمه »[٤] وغير ذلك من الآيات التى تدل لأهل السنة مع أخواتها من الحجج العقلية على ثبوت علمه تعالى صفة أزلية زائدة على الذات ، وهى مع وحدتها محيطة بما كان وماسيكون وما هو غير كائن ، جائز الوجود أو ممتنعاً ، بما اتفق عليه أهل السنة عامة ، ولم يختلف فيه الأشاعرة مع الكلابية بوجه خاص كما تبين من عرضنا السابق لرأى الطائفتين فى ذلك . ثم ننتقل إلى تفصيل القول فى شمول صفة العلم فنقول :

شمول صفة العلم :

إنها شاملة التعلق للواجبات والجائزات والممتنعات ، ضرورة [أن إبداع المبدعات يمتنع إلا من العالم بالموجودات قبل وجودها بأنه سيكون وقت

---

(١) شرح المواقف حـ ٣ ص ٥٤ .

(٢) المواقف وشرحه حـ ٣ ص ٥٤ وما يليها .

(٣) سورة الرعد .

(٤) سورة النساء .

كذا ليقصده فى وقت شاءه فيه ، وبعد وجودها علما جزئياً أيضاً ليجعلها مطابقة لما يشاء ، وبالممتنعات لئلا يقصد ما ليس مما يشاء ، وبالمعدومات ليميز بينها ويخلق منها ما يشاء][1] .

وثمة إشكال يتولد من مسألة علمه تعالى بالمعدومات والممتنعات ، فقد يقبل العقل شمول علمه تعالى لسائر الموجودات ، وذلك لما للموجود من تحقق فى الذهن والخارج ، ولكن كيف يتناول علمه تعالى المعدوم بل الممتنع كما تقرر بين المتكلمين من أهل السنة على نحو ما مر ؟

وجواباً عن هذا نقول : نعم إن الله يعلم [المعدوم فى حال عدمه . وذلك لإمكان تعقل المعدومات والممتنعات من غير اقتضاء الثبوت فى الجملة ، أو لتحقيق صورته بل صورة الممتنعات أيضاً عنده تعالى ، بمعنى تحقق أمر يناسبه لو وجد ، ولتميز كل فرد من العدم عن الآخر بحسب العلم ، لكون العلم صفة حقيقية ذات إضافة فلا يتحقق بلا إضافة ما ، على أصول المتكلمين][2] .

وعن التميز المشار إليه ينقل البياضى فيه عن شرح المواقف : [إن فى نفى الوجود الذهنى يتصور ما هو معدوم مطلقاً ، لا وجود له خارجا ولا ذهناً مع أنه يتصف بالامتياز ، فالمعدومات متمايزة ، وفى الاعتماد أنا نميز بين الممتنعات ، مع أنها ليست ذوات وماهيات ، فلا إشكال كما ظن][3]

---

(١) البياضى إشارات المرام ص ١٢٧ .

(٢) المصدر السابق ص ١٢٦ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٦ ، وما بعدها .

وأما تحقق الصورة المشار إليها أيضاً فينقل فيه البياضي كذلك عن العقائد العضدية توضيحاً وتفصيلا ، [إنه لا بأس بقيام الممكنات أي صـــورها بحسب الوجود العلمي بذاته تعالى على أصول المتكلمين ، فإن الممكنات بحسب هذا الوجود متحدة](١) .

وعن المقاصد [المتكلمون لما أنكروا الوجود الذهني جعلوا الإدراك إضافة أو صفة ذات إضافة فأشكل العلم بالمعدومات سيما الممتنعات ، إذ لا تعقل الإضافة إلى ما لا تحقق له أصلا ، ولزم في التقصي القول بالصورة في الكل لما أن الإدراك معنى واحد ومعناها عند القائلين بالوجود الذهني أن للمعدوم وجوداً غير متأصل ، وهي من حيث القيام علم ، ومن حيث الذات معلوم ، بخلاف الموجود فإن العلم ما قام بالعالم ، والمعلوم ما في الخارج](٢) .

وكون العلم صفة حقيقية ذات إضافة ، أي ذات نسبة إلى المعلوم كما يقرره أهل السنة يرد كثيراً من مذاهب المخالفين . كقول من ذهب إلى أنه تعالى (لا يعلم نفسه لأن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين ، ونسبة الشيء إلى نفسه محال)(٣)

فالعالم والمعلوم هنا متحدان ، والعلم يقتضي تغايرهما إذ هو نسبة : أو صفة تقتضي نسبة العالم إلى العلوم .

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٧ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) شرح المواقف ﺣ ٣ ص ٥٨ .

ويمكن أن يقال جواباً عن ذلك : إن العلم صفة حقيقية ذات نسبة - كما قلنا - وهى : (تقتضى نسبة بينها وبين المعلوم . ونسبة أخرى بينها وبين العالم ، وهما ممكنتان ، وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهى بعينها الأولى من هاتين المذكورتين ، اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا إشكال)[1].

والتغاير الاعتبارى إذن كاف بين العالم والمعلوم حتى على فرض التسليم بأن العلم نسبة بينهما

وإذن فقد بطل القول : بأنه تعالى لا يعلم نفسه وأصبح من غير الوارد أنه تعالى لا يعلم شيئاً على الإطلاق كما ذهب إليه من ذهب من قدماء الفلاسفة من قولهم : (إنه لو علم شيئاً لعلم نفسه ، إذ يعلم على تقدير كونه عالماً بشىء أنه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه)[1] وهو باطل

وإذا صح ما رأينا أن العلم صفة حقيقية ذات تعلق وإضافة إلى المعلوم مع شموله لجميع المعلومات على التفصيل السابق ، فإن ما يحدث من التغيرات والكثرة بحسب تغير المعلومات وكثرتها إنما هو فى الإضافات والتعلقات ، وهى أمور اعتبارية لا يمتنع فيها التكثر أو التغير ولو إلى غير نهاية ، فمن غير الوارد أيضاً أنه يلزم من ذلك الكثرة فى علومه تعالى أو تسلسلها إلى غير نهاية ، وهو محال : مما ذهب إليه بعض المخالفين القائلين : بأنه تعالى [لا يعلم غيره مع كونه عالماً بذاته وذلك لأن العلم بالشىء غير العلم بغيره ، وإلا فمن علم شيئاً علم جميع الأشياء . فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم

---

(١) المصدر السابق ص ٥٨ وما بعدها .

(٢) نفس المصدر ص ٥٩ .

فيكون فى ذاته كثرة غير متناهية هى العلوم بالمعلومات التى لا تتناهى ، وذلك محال بالتطبيق](١) .

والواقع أنه لا محذور فى تغير التعلقات والإضافات وتسلسلها إلى غير نهاية ، فإن التسلسل فى الأمور الاعتبارية غير محال ، أما العلم فهو صفته الواحدة الأزلية التى تشمل دون تغـــير جميع الكائنات من الكليات والجزئيات ، فلا يرد كذلك ما ذهب إليه جمهور الفلاسفة من أنه تعالى : (لا يعلم الجزئيات وإلا فإذا علم - مثلا - أن زيداً فى الدار الآن ، ثم خرج زيد ، فإما أن يزول ذلك العلم ، ويعلم أنه ليس فى الدار أو يبقى ذلك العلم بحاله ، والأول يوجب التغير ، والثانى الجهل)(٢) .

وبما تقدم يدفع أيضا ما ذهب إليه جهم وهشام بن الحكم وأبو الحسين البصرى من (أن علمه تعالى بالجزئيات الحادثة ، يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها ، ويحدث له علم آخر ، وأن ذاته تعالى إنما تقتضى كونه عالماً بالمعلومات بشرط وقوعها ، وأما فى الأزل فإنما يعلم الماهيات والحقائق الكلية)(٣) .

وبنفس الجواب يدفع أيضاً قول من قال : (إنه تعالى لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكل ، أى رفع الإيجاب الكلى لا بمعنى السلب الكلى - إذ لو علم شيئاً والفرض أنه يعلم كل شىء - علم أيضاً علمه به لأن هذا العلم شىء

---

(١) شرح المواقف جـ ٣ ص ٦٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٦١ .

(٣) إشارات المرام - البياضى ص ٢٧ وما بعدها .

من الأشياء ، وكذا علم علمه بعلمه ، لأنه شيء آخر ، ويلزم التسلسل في المعلوم)[١] .

وجوابه كما سبق (إنه تسلسل في الإضافات لا في أمور موجودة إلخ)[٢] .

وهكذا فقد بطلت جميع الإيرادات السابقة بما قرره أهل السنة من كون العلم صفة واحدة لا تتغير بتغير ما تعلقت به من الحوادث المتجددة مع شموله لجميع المعلومات ، واجبها وجائزها وممتنعها ، إذ إن المقتضى للعالمية ذاته تعالى ، والمقتضى للمعلومية ذوات المعلومات ، ونسبة الذات إلى الكل سواء .

بقيت مسألة تفتقر إلى الإيضاح ، وهي : كيف يعلم سبحانه غير المتناهي من المعلومات ؟

والمعلوم يجب أن يكون متميزا عن غيره بحد ونهاية ، وغير المتناهي غير متميز ، فهو إذن غير معلوم له تعالى كما ذهب إليه بعض المخالفين .

وجوابنا عن هذا (أن المعلوم يتميز بالأحوال المختصة به لا يتوقف على التميز بالحد والطرف ، فما تمسك به نفاة علمه تعالى بغير المتناهي ممنوع ، وإنما يكون كذلك أن لو توقف العلم على التميز بالحد والنهاية وهو ممنوع) .

---

(١) شرح المواقف جـ ٣ ص ٦٤ .

(٢) المصدر السابق .

وبهذا تثبت صفة العلم كما تصورها أهل السنة ويسلم لهم مذهبهم مما واجهه من الشبهات على نحو ما رأيت .

إثبات القدرة والحياة :

ويستدل الأشعرى[1] على ثبوت صفتى القدرة والحياة لله بأنه لو لم يكن سبحانه قادرا حياً وهو صانع هذا العالم لجاز أن يكون العالم قد صدر عنه وهو غير قادر حى ، ولو جاز ذلك لجاز أن تصدر عن الخلائق صنائعهم وهم عجزة موتى لكن ذلك مستحيل فى العقل والحس ، وإذا استحال ذلك فى حق الشاهد استحال مثله من باب أولى فى الغائب ، ووجب أن يكون الله قادرا حياً ، ونلاحظ أن الأشعرى فى الاستدلال هنا وفى الاستدلال السابق يستغل قياس الغائب على الشاهد .

ويسلك الغزالى هنا مسلك الأشعرى نفسه فى الاستدلال على قدرة الله بالعالم من حيث هو صنعة أو فعل محكم متقن مما يستلزم صدوره عن فاعل قادر ، ويسوق استدلاله فى قياس منطقى من الشكل الأول على هذا النحو : [كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر ، والعالم فعل محكم فهو إذاً صادر من فاعل قادر][2] . ثم يقرر وضوح الصغرى فى هذا القياس بنفسها بحيث لا يمكن إنكار معرفتها ، فمن نظر - مثلا - فى نفسه وتأمل أعضاءه الظاهرة والباطنة ظهر له من عجائب الإحكام والإتقان ما يطول حصره ، ويقاس على هذا سائر موجودات العالم على اختلاف أنواعها .

---

(١) اللمع ص ٢٥ .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٤٤ .

وإدراك ذلك لا يحتاج إلى أكثر من الحس والمشاهدة ، فإنكاره مكابرة كذلك يرى الغزالى أن كبرى قياسه هذا ضرورية لا يحتاج العقل فى إدراكها إلى دليل ، غير أنه يستأنس لها بدليل قطعاً لدابر الإنكار سالكاً فى هذا الدليل طريقة السبر والتقسيم فيقول: [نعنى بكونه قادراً أن الفعل الصادر منه لا يخلو إما أن يصدر عنه لذاته أو لزائد عليه ، وباطل أن يقال : صدر عنه لذاته ، إذ لو كان كذلك لكان قديماً مع الذات ، فدل أنه صدر لزائد على ذاته ، والصفة الزائدة التى بها تهيأ للفعل الموجود نسميها قدرة .

إذ القدرة فى وضع اللسان عبارة عن الصفة التى بها يتهيأ الفعل للفاعل وبها يقع الفعل][1] . والغزالى هنا يرد على الفلاسفة الذاهبين إلى صدور العالم عن القادر القديم بالإيجاب ، ومن ثم ذهبوا إلى قدم العالم — كما هو معروف — وحملة الرد على الفلاسفة وإبطال مذاهبهم لم تهدأ بين الأشاعرة منذ بدأها الغزالى فى كتابه المشهور : تهافت الفلاسفة ولذلك رأينا الإيجى كواحد ممن مثلوا مرحلة الجمع لشتات المذهب الأشعرى وجزئياته وتفصيل المسائل الكلامية وتفريعها وتحقيق قضايا العقيدة والاستفادة من الطرق والمناهج الفلسفية ، سواء فى تقرير الإلهيات أو فى دفع الشبه عنها .

والإيجى واحد ممن مثلوا هذه المرحلة ، وكتابه : المواقف شاهد بذلك ، وقد سلك مسلك الغزالى السابق من حيث الرد على الفلاسفة مستدلا على ثبوت القدرة باستدلال دقيق مستوعب ، وبيانه[2] : أنه تعالى لو لم يكن قادراً بل موجباً بالذات لزم أحد الأمور الأربعة الآتية : وهى :

---

(١) نفس المصدر .

(٢) انظر شرح المواقف ج ٣ ص ٤١ وما بعدها .

إما عدم وجود الحادث مطلقاً - أو عدم استناده إلى المؤثر - أو التسلسل - أو تخلف الأثر عن المؤثر الموجب التام التأثير .

لكن التالى بأقسامه الأربعة باطل فبطل ما أدى إليه وهو عدم كونه تعالى قادراً ، أو كونه موجباً ، وثبت كونه قادراً .

بيان الملازمة :

وبيان الملازمة أنه على تقدير كونه تعالى موجباً كما هو مذهب الفلاسفة فإما أن لا يوجد حادث وهو اللازم الأول ، أو يوجد حادث وهو إما أن لا يستند إلى مؤثر موجد ، وهو اللازم الثانى ، أو يستند إلى مؤثر موجد وهو حينئذ إما أن لا ينتهى إلى قديم أو ينتهى ، فإن لم ينته إلى مؤثر قديم فهو اللازم الثالث ، وذلك لأنه إذا استند إلى مؤثر لا يكون قديماً ولا منتهياً إلى القديم ، فيجب أن يستند حينئذ إلى مؤثرات حادثة غير متناهية وهى مع ذلك مترتبة مجتمعة وحينئذ يلزم التسلسل المحال اتفاقاً .

أما اللازم الرابع : فهو ضرورة انتهاء الحادث الى مؤثر قديم يوجب حادثاً بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل فى الحوادث ، سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة ، وحينئذ يتخلف الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذى يوجبه بذاته ، وهو ما نعنى به التخلف عن المؤثر الموجب التام وهو اللازم الرابع .

ثم ننتقل إلى بطلان اللوازم : فاللازم الأول : بطلانه ضرورى .

واللازم الثانى : بطلانه بما عرفت من وجوب احتياج الحادث إلى مؤثر يرجح وجوده على عدمه وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال .

واللازم الثالث : باطل بما عرفت من بطلان التسلسل ببرهان التطبيق

- مثلا - وملخصه : أن التسلسل هو ترتب حوادث لا نهاية لها في جانب الماضي ويمكن البرهنة على بطلانه بأن نطبق بين سلسلتين : إحداهما : من الآن إلى ما لا نهاية له ، والأخرى : من الطوفان - مثلا - إلى ما لا نهاية له كذلك ، فإن وجد بإزاء كل حلقة من الآنية حلقة من الطوفانية لزم مساواة الناقصة وهي الطوفانية للزائدة وهي الآنية . وذلك محال ، فلا بد من انتهاء الطوفانية ، ويلزمه انتهاء الآنية لأنها لا تزيد على الطوفانية إلا بقدر متناه (من الطوفان حتى الآن) والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا ، وهذا الانتهاء مبطل للتسلسل .

وأما بطلان اللازم الرابع فمن جهتين :

أولا : أن الموجب التام هو ما يلزمه أثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال .

ثانيا : لزوم الترجيح بلا مرجح ؛ وذلك لأن وجود ذلك الحادث من مؤثر موجب في وقته الذي وجد فيه ليس بأولى من وجوده في وقت قبله - مثلا - وبذلك يتم بطلان اللوازم الأربعة ، فيبطل بالتالي ملزومها وهو كونه تعالى موجبا بالذات - كما مر .

وهنا ينقل شارح المواقف عن البعض قوله عن هذا الدليل : أنه برهان بديع لا يحتاج إلى إثبات حدوث العالم ، وقد تفرد به الإيجي - رحمه الله تعالى - ولعله قد نقله عن الأبهري تلميذ الإيجي .

فإذا ما فرغنا من إثبات صفة القدرة بل ومن قبلها صفة العلم ، فمن اليسير على من ثبت له هاتان الصفتان أن يقر ضرورة بثبوت صفة الحيـــاة ،

إذ لا يجوز أن يتصف بأنه عالم قادر من لا حياة له ، فالاتصاف بالحيـاة شرط للاتصاف بهاتين الصفتين وغيرهما من الصفات .

فصـدور العالم عن الله يستلزم أن يكون الصانع له حياً كما استلزم أن يكون صانعه عالماً قادراً لأنه لا يصدر عن جاهل أو عاجز ، فضلا عن ميت لا حياة له ، وهذا ما تضمنه كلام الأشعري السابق .

وإذن فثبوت صفة الحيـــاة لله - كما يقول الغزالي - معلوم بالضرورة [فإن كون العالم القادر حياً ضروري ، إذ لا يعني بالحي إلا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، والعالم بجميـع المعلومات والقادر على جميـع المقدورات كيف لا يكون حياً ؟][1] .

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٤ .

بحث فى عموم القدرة

هذا البحث ينحصر فى إثبات عموم القدرة على ما هو مذهب أهل الحق قوم أهل السنة والجماعة ، وبيان الفرق المخالفة وأدلتها والتصدى لردودها ، وإليك بيان ذلك :

ذهب أهل الحق - والمقصود بهم هنا : الأشاعرة - إلى أن قدرته تعالى تعم جميع الممكنات ، ويعنى ذلك أن كل موجود سوى صفاته تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لا مؤثر فيه سواه وإن توقف تأثيره فى البعض على إيجاده لمحله لامتناع قيامه بنفسه ، وسيجيء فى مباحث التوليد أن الاحتياج فى الحقيقة للعرض لا أن الله سبحانه محتاج فى إيجاده إلى شيء ، فلا محذور .

والدليل على ثبوت عموم القدرة على هذا النحو : أن المقتضى للقـدرة كغيرها من الصفات هو الذات ؛ وذلك لأن صفاته تعالى لا تستند إلا إلى ذاته ، كما أن المصحح للمقدورية هو الإمكان ؛ وذلك لأن الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ، فتعلق القدرة بالواجب لذاته تحصيل حاصـل ، وبالممتنع لذاته قلب للحقائق ، وكلا الأمرين محال

كذلك نسبة الذات إلى جميع الممكنات متساوية ، وإذا كان الأمر كذلك لزم شمول قدرته لجميع الممكنات على السواء وامتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون البعض .

ومبنى هذا الدليل كما ذهب إليه أهل الحق : هو أن المعدوم ليس بشيء ولا يوصف بأنه شيء ، فلا تميز ولا تخصص لبعض المعدومات فلا يتصور حينئذ أن تختلف نسبة الذات إلى بعض المعدوم دون بعض ، وكذلك لا مادة

للمعدوم ولا صورة كما ذهب إليه المعتزلة والحكماء فإنه إذا لم يكن الأمر كذلك لما امتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون البعض كما يقول الخصم من المعتزلة والحكماء .

فقد ذهب المعتزلة إلى أن خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به .

وذهب الحكماء إلى أنه يجوز أن تستعد المادة إلى قبول ممكن دون آخر . وعلى كلا المذهبين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء . وبالإضافة إلى ماسبق فإن هذا الدليل ينبنى أيضاً على تجانس الأجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض بدلا من البعض واقعاً بإرادة الفاعل المختار ، إذ إنها لو لم تكن متجانسة وكانت متخالفة لجاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة حينئذ على إيجاد بعض آخر منها .

وقد اعترض على هذا الدليل بأنه إنما يدل على استواء نسبة الذات إلى الممكنات حال عدمها ، وأما بعد ما وجدت أنواعاً وأضداداً فلا استواء لجواز أن يكون خصوصية بعض الموجودات مانعاً من قبول بعض الصور والأعراض دون البعض .ولذا قيل : هذا الاستدلال مبنى على تماثل الأجسام ، ويدفع هذا القول أيضاً بأنه لا يفيد العموم ، إذ لو سلم تماثلها فعدم تماثل الأعراض مسلم فيعود الإشكال ، لجواز أن يكون خصوصية الأعراض مانعة من قبول محله بعض الصور والأعراض دون بعض .

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض : بأن خصوصية بعض الأعراض مانعة من قبول محله » إلخ . لا تكون مستندة حينئذ إلا إلى القادر المختار ».

خلة أن يعدمها ، ويوجد خصوصية أخرى لا يمانع القدرة ، اللهم إلا أن يقال : الخصوصية إذا كانت من المشخصات وأعدمها الفاعل المختار انعدم الشخص فلم يتعلق القدرة بإيجاد الممكن المخصوص فى ذلك الشخص لكن كون هذا منافيا لعموم القدرة محل بحث .

المخالفون فى هذا الأصل :

واعلم أن المخالفين فى هذا الأصل - أعنى عموم قدرته تعالى الممكنات كلها وهو أعظم الأصول - فرق متعددة . وإليك بيانها :

الفرقة الأولى : الفلاسفة الإلهيون :

وهؤلاء قالوا : إنه تعالى واحد حقيقى أى واحد من كل وجه ، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه أثران ، فما بالك بأكثر ، فالذى صدر عنه ابتداء هو العقل الأول ، وبواقى الموجودات صادرة عنه بالوسائط . هذا هو مجمل مذهبهم فى هذه المسألة وهو مؤد إلى إمكان صياغة الدليل على هذا النحو :

لو كانت قدرته تعالى عامة لسائر الممكنات لما كان واحداً حقيقياً إذ الواحد الحقيقى لا يصدر عنه أثران ، إلى آخر كلامهم .

والتالى باطل فعموم قدرته باطل .

والجواب عن كلامهم : منع قولهم : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ، وما تمسكوا به من الأدلة على إثبات مذهبهم هذا قد ثبت ضعفه[1] .

---

(١) راجع فى هذا على سبيل المثال : نهاية الإقدام للشهرستانى ص ٥٦ وما يليها .

وقد اعترض على اعتبار الفلاسفة من المخالفين فى هـذا الأصل بأنهم لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين فى شمولها .

والجواب على هـذا : هو أن المراد بالقدرة القادرية أى كونه تعالى قادراً ولا خلاف للفلاسفة فى ذلك ، لكن بمعنى لا ينافى قولهم بالإيجاب ، كذا فى شرح المقاصد ، والأقرب فى الجواب :أن نفى عموم القدرة قد يكون بنفى أصلها ، وقد يكون بنفى وصفها .

الفرقة الثانية : فرقة المنجمين ومنهم الصابئية :

قال أحد المحشين على شرح المواقف : الظاهر أن ما نسب إلى المنجمين هو مذهب الفلاسفة،إلا أنه لما لم يعرف مذهب المنجمين فى مبادىء الأفلاك والعناصر وإثبات العقول والنفوس ، وكون البارى تعالى موجباً ، أو مختاراً جعل فرقة أخرى من المخالفين ، وعلى فرض أن هؤلاء هم المنجمون كما ذهب إليه صاحب المواقف ، فإنهم ذهبوا إلى أن الكواكب المتحركة بل حركات الأفلاك هى المدبرات لأمور هذا العالم والمتحكمة فى سير أحداثه وأحواله ، وذلك لدوران الحوادث السفلية والتغييرات الواقعة فى جوف فلك القمر وجوداً وعدماً ، مع مواضع الكواكب فى البروج ، وأوضاع بعضها الى بعض ، وأوضاعها إلى السفليات وأظهر الأمثلة الدالة على ذلك ما نشاهده من اختلاف الفصول الأربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتواسطها فيما بينهما . وتأثير الطوالع فى المواليد بالسعادة والنحوسة ، ومقصودهم من تأثير الطوالع أن الكوكب الذى هـو فى البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان الشرف فى كان المولود فى السعادة ، ومتى كان فى الوبال كان المولود فى الشقاوة .

(ا) والجواب عن هذا المذهب : أن الدوران الذى زعموه للحوادث مع مواضع الكواكب وأوضاعها ـ كما مر ـ لا يفيد العلية ، أى لا يفيد أن العلة فى سير هذا العالم وأحداثه هى الكواكب وأوضاعها المذكورة وحركات الأفلاك ، لا سيما إذا لاحظنا تحقق تخلف تلك العلية كما فى توأمين[1] ـ مثلا ـ أحدهما : فى غاية السعادة ، والآخر : فى غاية الشقاوة فى حياتهما ، ولا يمكن أن يرجعوا ذلك إلى ما بينهما من تفاوت فى وقت ولادتهما ، لأن التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الأحكام عندهم باتفاق فيما بينهم .

ولا سيما إذا قام البرهان على نقيض هذا الذى قالوه ، فإن البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر فى الوجود إلا الله .

(ب) كما يمكن أن يقال للمنجمين : إن ما أثبتوه وأصدروه من أحكام فى هذا الصدد لا يتسق بل يتناقض مع قواعدهم التى منها : أن الأفلاك بسيطة فإنها حينئذ تكون أجزاؤها متساوية فى الماهية ، ومقتضى ذلك : أن تكون الظواهر والأحداث الكونية متشابهة ، ويكون حينئذ من قبيل التحكم المحض أن تكون هناك درجة حارة أو نيرة أونهارية ، ودرجة أخرى باردة أو مظلمة أو ليلية ، وما الذى جعل بعض البروج بيتاً لكواكب وبعضها بيتاً لكواكب أخر ؟ وبعض البروج شرفاً وبعضها وبالا ؟ إلى غير ذلك من الأمور التى يدعونها فإنها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة .

---

(١) قد يجاب عن ذلك : بأنهم لا يدعون كون الأوضاع الفلكية علة تامة بل لاستعداد المواد مدخل عندهم أيضاً ، فلعل مادة أحد التوأمين يخالف مادة الآخر فى الاستعداد على أنه قد يمنع الاتفاق الذى ذكره .

(جـ) ثم نقول لهم بالترديد بين أمرين يلزمانهم : الفلك إن كان بسيطاً فقد بطلت الأحكام التى تزعمونها للأسباب التى تقدمت ، وإن لم يكن بسيطاً فقد بطل علم الهيئة الذى هو منشأ أحكامهم النجومية ، وذلك لأن مبنى هذا العلم أن الفلك بسيط لحركاته بسيطة متشابهة فى أنفسها ، فالحركات المختلفة والمشاهدة والمرصودة منها تقتضى حركات مختلفة ، على أوضاع متفاوتة ، تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير مختلفة ، ويلزم منها حركات متخالفة ـ كما قلت .

وإذا بطل علم الهيئة بطلت الأحكام النجومية ، لأنها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم ، وإلا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع ، وإذا لم تكن هذه فكيف تثبت الأحكام المترتبة عليها ؟

وإذا أجاب المنجمون : بأن الأفلاك وإن كانت بسيطة متساوية الأجزاء فى الماهية ، فالبروج مكوكبة بالثوابت المتخالفة فى الطبائع ، والعبرة حينئذ فى ثبوت تلك الأحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة ، بل يمكن أن تكون معللة بقرب كواكب تلك البروج الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومسامتتها وعدم المسامتة ، فمدار الأحكام المختلفة إذن على اختلاف أوضاع الكواكب السيارات بحركاتها من الثوابت المركوزة فى البروج .

ويرد هذا الجواب : بأن البروج تعتـــبر من الفلك الأطلس الذى لا كوكب فيه على رأيهم . وإن أمكن أن يقال جواباً ثانياً عنهم : فى الأطلس كواكب صغار غير مرئية فحينئذ تختلف آثار السيارة بحلولها فى البروج المختلفة الكواكب ؛ لكن لم يقل به أحد منهم .

وإن أجاب المنجمون ثالثاً : بأن البروج المعتبرة فيه وإن كانت خالية عن الكواكب إلا أنها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف الأحكام والآثار .

فيرد عليهم : بأن الكواكب تزول وتنحرف عن هذه المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم أن تنتقل الأحوال من برج إلى آخر وهو باطل عندكم .

ثم يضاف إلى ذلك أن نقول : إن اختصاص كل كوكب بجزء معين من أجزاء الفلك يبطل بساطة الأفلاك المزعومة ، إذ لو كانت بسيطة مع ذلك الاختصاص لزم الترجيح بلا مرجح ، وعلى هذا فيعود الإشكال أعنى بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الأحكام .

الفرقة الثالثة : الثنوية ومنهم المجوس:

وهؤلاء قالوا : إنه تعالى لا يقدر على الشر ، أى أن قدرته تعالى لا تعم جميع الممكنات خيرها وشرها ، ولا تتعلق إلا بالخير ودليلهم على هذا ، أنه تعالى لو كان قادراً على الخير والشر لكان خيراً شريراً معا ، وهو باطل ، فبطل كونه قادراً على الخير والشر معاً ، فلذلك أثبتوا إلهين :

إله خالق للخير ، وآخر خالق للشر والجواب عن هذا :

أولا : أن دليلهم هذا على تقدير تمامه لا يثبت دعواهم ، وهى كونه غير قادر على الشر وذلك لأنه إنما ينفى فعل الشر والمدعى نفى القدرة عليه ، ومن البين أن القادر على الشر غير الفاعل إياه لا يكون شريراً .

ثانياً : إننا نلتزم التالى [١] . فإنه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها ، وإنما من قبيل التأدب مع الله لا يطلق عليه لفظ الشرير كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير مع كونه خالقاً لهما ، وذلك أيضاً لأحد أمرين : ما لأنه يوهم أن يكون الشر غالباً فى فعله كما يقـال : فلان شرير أى ذلك مقتضى طبيعته ، والغالب على دأبه وعادته ، وإما لعدم التوقيف من الشرع وأسماء الله تعالى توقيفية .

الفرقة الرابعة : النظام [٢] ومتبعوه :

قالوا : إنه تعالى لا يقدر على الفعل القبيح ، ودليلهم : أنه تعالى لو قدر على فعل القبيح لزم إما السفه مع العلم بقبحه ، أو الجهل إن لم يعـلم بذلك القبح ، وكلا الأمرين محال عليه تعالى لأنه نقص يجب تنزيهه تعالى عنه ، والجواب عن هذا الدليل :

أولا : أن يقال : إنما يلزم السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة إليه تعالى ، إذا لم يكن جهة الحسن راجحة كثيرة ، إذ الحكمة حينئذ تقتضى وجود ذلك الفعل ليحصل حسنه الكثير وإن لزم القبح القليل ، وهذا كما قال الحـكماء : الشر داخل فى القضاء على سبيل التبع ، وهذا إنما يرد عليهم إذا لم يكن كلامهم فى القبح المطلق أو الذى جهة قبحه كثيرة راجحة .

---

(١) هذا على تقدير أن يراد بالخير خالق الخير ، وبالشرير : خالق الشر ، وأما إن أريد بالخير من يغلب خيره على شره ، وبالشرير من يغلب شره على خيره ، فالجواب منع الملازمة ، ولما سبق فيه التفصيل أكتفى هنا بما ذكره .

(٢) النظام : أحد كبار المعتزلة .

ثانياً : إنه لا قبيح بالنسبة إليه ، فإن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه على أى وجه أراده ، وإن سلم قبح الفعل بالقياس إليه فغايته عدم الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح ، وذلك لا ينفى القدرة عليه .

وذلك لأن الصارف إنما يمنع الإقدام على الفعل فلا ينافى القدرة وقد يعترض بأن القدرة على القبح تستلزم جواز القبح من القادر فيلزم جواز السفه أو الجهل .

ويجاب عنه : بأن جواز القبيح بالنظر إلى القدرة لا يضر إذا امتنع بالصارف من جهة البارى ، فالمحذور ههنا إنما لزم من الامتناع الغيرى ، أعنى من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل لا منه نفسه ، فلا ينافى الإمكان الذاتى الكافى فى المقدورية .

الفرقة الخامسة : أبو القاسم البلخى ومتابعوه :

وهؤلاء قالوا : لا يقدر سبحانه على مثل فعل العبد ، حتى لو حرك جوهراً إلى حيز وحركة العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان .

ودليلهم على هذا : أنه تعالى لو قدر على مثل فعل العبد لزم أن يكون الفعل إما طاعة مشتملة على مصلحة ، أو معصية مشتملة على مفسدة ، أو سفها خاليا عنهما أو مشتملا على متساويين منهما والكل محال منه تعالى .

والجواب عن هذا الدليل : أن ما ذكر من صفات الأفعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا وكذلك بالنسبة إلى صدوره فإن ذلك بحسب قصدنا ودواعينا ، وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات لجاز حينئذ أن

يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرداً عنها ، فإن الاختلاف بالعوارض كتلك الأوصاف الاعتبارية لا ينافى التماثل فى الماهية .

ويمكن أن يعترض على هذا الجواب فيقال مثلا : كيف ينزه فعل البارى من هذه الاعتبارات وهو إما مشتمل على مصلحة أو مفسدة أو خال عنهما وهذا حصر عقلى ؟

ويمكن الجواب عنه : بأن الطاعة هى ما اشتملت على المصلحة بطريق التواضع والتعظيم ، وأن المعصية هى ما اشتملت على مفسدة بطريق مخالفة الأمر ، ومن تنزه فعله عن الغرض لا يتصور فيه ذلك ، ولا العيب المقابل لهما .

الفرقة السادسة والأخيرة :

من الفرق المخالفة فى عموم قدرته تعالى : الجبائية أتباع أبى على الجبائى وهم من المعتزلة :

قالوا : إنه تعالى لا يقدر على عين فعل العبد ، وذلك بدليل التمانع .

وهو أنه لو أراد الله تعالى فعلا من أفعال العبد ، وأراد العبد عدمه منه ، لزم إما وقوعهما فيجتمع النقيضان أولا وقوعهما فيرتفع النقيضان أو وقوع أحدهما فلا قدرة للآخر على مراده ، والمقدر خلافه .

قالوا : ولا يمكن أن يعترض على هذا بأن يقال : يقع مقدور الله حينئذ ولا يقع مقدور العبد ؛ وذلك لأن قدرته تعالى أعم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة ، ولا منازعة كما يتصور فى قدرتى العبدين .

لأنا نقول جوابا عن هذا الاعتراض : معنى كون قدرته أعم تعلقها

بغير هذا المقدور المشترك بينه وبين العبد ، ولا أثر له تعالى فى هذا المقدور فهما فى هذا المقدور سواء فيتقاومان ويتنازعان فيه .

والجواب عن هذا الدليل : أنه مبنى على تأثير القدرة الحادثة ، وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم ، وعلى تقدير تأثيرها فتساويهما فى هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى أقدر عليه من العبد ، فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ، ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية ، نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافى الألوهية دون العبودية[1].

إثبات الإرادة

ويمكن أن يفهم من كلام الأشعرى الاستدلال على ثبوت صفة الإرادة على هذا النحو ـ ثبت أن الله هو محدث العالم والإحداث وهو الإيجاد من عدم يتطلب أن يكون المحدث مختاراً ضرورة أنه قبل أن تتعلق قدرته بإيجاد موجود أن يختاره على الوجه الذى يريده من وجوه الإيجاد الممكنة[2] .

وإذن فإن أثر الإرادة وشأنها تخصيص الفعل الممكن ببعض ما يجوز عليه من الممكنات المتقابلة كالأوقات والمقادير والأمكنة والوجود والعدم والجهات وما إلى ذلك .

وقد عرفنا أن أثر العلم هو الإحكام والإتقان ، وأثر القدرة هو الإيجاد

---

(١) انظر شرح المواقف للإيجى ج ٣ من ص ٥٩ إلى ص ٥٣ ، والمحصل للرازى ص ١٧٨ وما بعدها .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ٩١ والأشعرى ص ٩٠ وما بعدها .

والترك ولكن لماذا لم تكن الذات الإلهية كافية بمجردها فى تخصيص الفعل ببعض ما يجوز عليه من الممكنات المتضادة ؟ أى بدلا من الإرادة .

أو لماذا لا تصلح القدرة للقيام بهذه المهمة ؟ وهل يمكن أن يغنى العلم فى إحداث هذا الأثر عن الإرادة ، وغيرها ؟

إن هذه الأسئلة لم تظفر بالأجوبة عنها من كلام الأشعرى نفسه ، على الأقل فيما وقع تحت أيدينا من كتبه ، وسواء أجاب عنها الأشعرى فى كتب له لم نظفر بها على تقدير أنها أثيرت فى وقته أم لم يجب عنها أصلا على تقدير أنها لم تطرح بين يديه .

فإن أصحابه من بعده قد تولوا الإجابة عنها حيث أخذ المذهب على أيديهم وبفضل جهودهم الذاتية يستكمل جوانبه وتتميز ملامحه حتى استوى عوده .

والغزالى يقدم لنا الإجابة عن هذه التساؤلات فى نصه الناقد الدقيق مبرهنا على ثبوت صفة الإرادة بناءا على ضرورتها لهذا الترجيح أو التخصيص الذى لا تكفى له الذات وحدها ، لأن نسبتها إلى الضدين واحدة ، وكذلك القدرة لا تكفى فيه لأن نسبتها كذلك إلى الضدين واحدة ، والعلم أيضاً غير كاف لأن العلم يتبع المعلوم ويتعلق به على ما هو عليه ولا يؤثر فيه ولا يغيره ، وهذا هو ما عناه قول متأخرى الأشاعرة : من أن العلم صفة انكشاف لا صفة تأثير ، لا بالترجيح ولا بالإيجاد .

فبالعلم تنكشف الممكنات المتقابلة على تساويها فى الإمكان دون أن يحصل به ترجيح لبعضها على البعض الآخر ، فإن تعلقت الإرادة بترجيح الممكن بوقت على وقت مساو له فى الإمكان تعلق العلم بهذا الترجيح .

فتكون الإرادة إذن علة ترجح الممكن بهذا الوقت وتعيينه له ، أما العلم

فإنما يتعلق [بتعيين وجوده فى ذلك الوقت لعلة تعلق الإرادة به ، فتكون الإرادة للتعيين علة ويكون العلم متعلقا به تابعا له غير مؤثر فيه ، لكن سؤالا جديدا ينشأ وهو بمثابة إلزام للأشاعرة على قولهم : بأن كلا من الذات والقدرة لا يكفى للترجيح والتخصيص لأن نسبتهما إلى الضدين واحدة وذلك لقدمهما الذاتى ، فلماذا تتعين الإرادة لترجيح أحد الضدين مع كونها قديمة وعامة التعلق كالقدرة ، فلم لا تكون نسبتها إلى الضدين واحدة مثل القدرة ، وحينئذ يكون اختصاص الإرادة بأحد الضدين محتاجا إلى مخصص وينقل الكلام إلى ذلك المخصص ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية .

وخلاصة جواب الغزالى عن هذا الاعتراض وهو نفسه جواب الإيجى[1] فى المواقف عن نفس الاعتراض : أن الإرادة صفة من شأنها تمييز أحد الضدين عما يماثله فى الإمكان أى أن هذه خصوصية فى الإرادة .

[فقول القائل : لم ميزت الإرادة الشىء عن مثله كقول القائل : لم أوجب العلم انكشاف المعلوم ؟ فيقال : لامعنى للعلم إلا ما أوجب انكشاف المعلوم ، فقول القائل : لم أوجب الانكشاف كقوله : لم كان العلم علما . ولم كان الممكن ممكنا والواجب واجبا ، وهذا محال لأن العلم علم لذاته وكذا الممكن والواجب وسائر الذوات فكذلك الإرادة وحقيقتها تمييز الشىء عن مثله ، فقول القائل : لم ميزت الشىء عن مثله كقوله : لم كانت الإرادة إرادة والقدرة قدرة وهو محال ؟][2].

---

(١) شرح المواقف جـ ٣ ص ٦٨ وما بعدها .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٧ .

والغزالى إذ يثبت الإرادة صفـــة قديمة زائدة على الذات وهى وراء العلم والقدرة ، إنما يتصدى لمن ينكر الإرادة وينكر زيادتها على الذات كالفلاسفة الذاهبين إلى صدور العالم عن الله لذاته لا لصفة زائدة عليها ، ومن ثم ذهبوا إلى قدم العالم قدما زمانيا .

وإن كان حادثا بالذات حدوث المعلول عن العلة ، كما يتصدى لأولئك الذين ذهبوا إلى تعريف الإرادة بأنها العلم بمنفعة الفعل ، وهم جماعـة من المعتزلة ، ولهؤلاء الذين أثبتوا لله صفة الإرادة وأثبتوا لهـا خصوصية التخصيص والترجيح إلا أنهم قالوا بحدوثها لا فى محل وهم جماعة من المعتزلة البصريين ، ثم يتصدى أخيراً للرد على الكرامية الذين أثبتوا لله إرادة حادثة فى ذاته وجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى ، عرض الغزالى لهذه الطوائف الثلاث وبين ما يلزم كل طائفة من الإلزامات وما يعرض لها من الإشكالات التى سلمت منها طائفة أهل السنة على نحو ما رأينا .

المذهب الحق فى تعريف صفة الإرادة

ومذاهب المخالفين والرد عليها

أشرنا فيما سبق إلى أن تعريف الإرادة عند أهل السنة أنها صفة قديمة قائمة بذاته تعالى تخصص الممكن ببعض مايجوز عليه من الممكنات المتقابلات ونكاد نحصر مذاهب المتكلمين بالنسبة لصفة الإرادة فى ثلاثة أقسام :

قسم يعتبرها وجودية ، وقسم يعتبرها عدمية ، والثالث يعتبرها مركبة منهما ، مع إقرارهم جميعاً بكونه تعالى مريداً ويقول البياضى : [فأما القائلون بوجوديتها : فمنهم من قال : إنها عين الذات وهو قول ضرار من المعتزلة ، ومنهم من جعلها صفة زائدة غير العلم ، وهو قول الماتريدية والأشعرية .

ومنهم من قال : إنها علمه تعالى بما فى الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد ، وهو قول أبى الحسين البصرى من المعتزلة .

ومنهم من قال : إنها فى أفعاله تعالى علمه بها ، وفى أفعال الغير الأمر بها ، وهو قول الكعبى منهم .

وأما القائلون بكونها عدمية : قالوا : إنها كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره ، وهو قول النجارية .

وأما من جعلها مركبة قال : إنها علمه تعالى بما يصدر منه مع عدم كون الصادر منافياً له ، وهو قول الفلاسفة

فعلم من ذلك أن الاتفاق ليس إلا فى اللفظ كما فى الصحائف وغيره ، ثم اختلف القائلون بكونها زائدة ، فقال أهل السنة : إنها قديمة ، وقالت الكرامية : إنها حادثة قائمة بذات الله تعالى . وقال أبو على الجبائى وأبو هاشم

وعبد الجبار من المعتزلة : إنها حادثة موجودة لا فى محل][1] .

أما قول ضرار فيمكن إبطاله بأنه يمكن أن تعلم الذات ويشك فى كونها مريدة ، وهذا يفضى إلى أن الإرادة صفة زائدة على الذات وليست عينها ، وأما من فسرها بالعلم فلا يسلم قوله من الضعف والفساد أيضا إذ أن الإرادة مترتبة على العلم فهى إذن غيره ، وهى أيضاً غير الأمر ، فالبارى تعالى أمر الكافرين بالإيمان ولم يرده منهم ، فضلا عن أن الإرادة صفة تأثير ، والعلم صفة انكشاف وإحاطة .

وأما من فسرها بأمر عدمى فيعارض بالجماد والنائم فإنهما غير مغلوبين ولا مستكرهين مع عدم الإرادة .

أما قول المعتزلة بحدوث الإرادة فى غير محل فليس عارياً عن البطلان أيضا إذ يلزم منه [عرض لا فى محل ، وأن نسبة مالا محل له إلى جميع الذوات سواء ، فإذا كانت الإرادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريداً بها أولى من كون غيره مريداً بها ، وكون ذاته تعالى لا فى محل ، كتلك الإرادة لا يوجب اختصاصه ، لأن كونه لا فى محل أمر سلبى ، فلا يكون علة للثبوت][2] .

وأما الكرامية ، فيلزم مذهبهم جواز قيام الحوادث بذاته تعالى ، وهو باطل . وقد التزم أهل السنة مبدأ استحالة قيام الحوادث بذات البارى ، بل إن هذا هو مذهب عامة المتكلمين ولم يخالف فيه إلا الكرامية ومن نهج نهجهم فذهبوا إلى جواز قيام الحوادث بذاته تعالى .

وقد جهد أهل السنة فى حشد العديد من الأدلة على إبطاله ، وسأقدم

---

(١) إشارات المرام ص ١٥٣ وما بعدها .

(٢) المواقف جـ ٣ ص ٧٢ .

نموذجاً من هذه الأدلة حيث يقتضيه المقام أقول : لو قدر حلول الحوادث في ذاته تعالى فلا يخلو الأمر إما أن يجوز قبله حادث ، أو يستحيل وكلاهما باطل ، وما أدى إليه مثله ، فنقيضه ثابت وهو امتناع حلول الحوادث في ذاته تعالى .

أما بطلان التالي فيقال في الشق الأول : أنه لو جاز حادث قبل هذا الحادث الذي نحن بصدده الكلام فيه ، فإنه يمكن نقل الكلام فيه وفي الحادث السابق عليه ، وهكذا فيتسلسل إلى غير نهاية ويلزم منه قيام حوادث لانهاية لها بذات الباري ، وهو ما ثبت على القطع بطلانه .

أما الشق الثاني فيقال فيه : وقد فرض استحالة وجود حادث قبل الحادث الأول إما أن تكون هذه الاستحالة لذات الواجب أو لأمر زائد عليه ـ وباطل أن تكون لزائد عليه ، فإن كل زائد يفرض ممكن تقدير عدمه ، فيلزم منه تواصل الحوادث أبداً وهو محال ، فلم يبق إلا أن استحالته من حيث إن واجب الوجود يكون على صفة يستحيل معها قبول الحوادث لذاته وإذا كانت هذه الاستحالة أزلية فلا يجوز أن تنقلب إلى جواز ، إذ من المقرر في بداهة العقول امتناع أن ينقلب المستحيل لذاته جائزاً ولا العكس .

وقد عورض هذا الدليل بحدوث العالم ، فإنه كان يستحيل وجود العالم أزلا ، ومع ذلك فقد انقلبت هذه الاستحالة إلى جواز ، بل إلى حدوثه بالفعل .

ويجاب عن هذا الإلزام : بأن المستحيل هو ذات واجبة الوجود يمتنع قبولها للحادث ، لم ينقلب هذا الامتناع إلى جواز قبول الحادث ، والعالم ليس له ذات قبل حدوثه حتى يقال : إنها قابلة للحدوث أو غير قابلة ، أو يقال فيه : انقلب المستحيل إلى جائز الحدوث ، فالإلزام فاسد ، وربما لزم ذلك

المعتزلة الذين قالوا : إن العالم ذات فى العدم قديمة قابلة للحدوث الذى يطرأ عليها بعد أن لم يكن ، ولكن ذلك لا يلزم أهل السنة ، والعالم كما ذهب أهل السنة فعل وقدم الفعل محال إذ القديم لا يكون فعلا[1] .

هذا دليل من عديد من الأدلة دفع بها أهل السنة فى وجه المجوزين القيام الحادث بذاته تعالى .

ونعود فنخلص أيضاً إلى أنه قد ثبت بطلان ما ذهب إليه المخالفون للأشاعرة فى صفـــة الإرادة ، ولهذا كان الحق ما ذهب إليه هؤلاء من الإرادة صفة قديمة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه — إلى آخر ما ذكرناه آنفاً ، مستدلين على ذلك بأنها [(لو كانت حادثة) ولا شك أنها مستندة إلى المختار الذى هو ذاته تعالى (لا صاحب إلى إرادة أخرى) مستندة إلى إرادة ثالثة وهكذا (ولزم التسلسل) فى الإرادات الموجودة][2] وهو ظاهر البطلان .

عموم الإرادة :

ذهب الأشاعرة إلى ما هو معتقد السلف من القول : بأن إرادة الله تعالى عامة التعلق بجميع الحوادث ، شاملة لكل ما يجرى فى هذا الكون وما يقع فيه من خير وشر على السواء ، وذلك وفقاً لما علم الله وجوده أو عدمه من الموجودات ، والأشاعرة هنا أمناء فى نقلهم لمذهب الأشعرى[3] ،

---

(١) ذكر هذا الدليل قريبا من هذه الألفاظ : الإمام الغزالى فى الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٧٥ وما قبلها .

(٢) شرح المواقف جـ ٣ ص ٧٠ .

(٣) راجع فى ذلك كتاب اللمع ص ٤٧ إلى ص ٥٩ .

متصدين جميعاً لكل من خالفهم فى هذه المسألة بكل ما أتيح لهم من عمق النظرة ومن تشرب للروح الحقيقية للقرآن والسنة ومذهب السلف .

ويبرهن الغزالى على عموم الإرادة الإلهية على هذا النحو ببرهان صاغه على قياس منطقى من الشكل الأول فيقول :

[ظهر أن كل حادث مخترع بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور وتخصصها به] .

ويختصر عبارات هذه المقدمات فيقول : [فكل مقدور مراد وكل حادث مقدور ـ النتيجة ـ فكل حادث مراد والشر والكفر والمعصية حوادث فهى إذن لا محالة مرادة ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فهذا مذهب السلف الصالحين ومعتقد أهل السنة أجمعين][1] .

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٥٧ وما بعدها .

اعتراضات على المذهب الحق وإبطالها

ولقد واجه أهل السنة فى القول بالإرادة المطلقة سيل من الإشكالات والاعتراضات تحطمت كلها - بحمدالله - على صخرة الحق والثبات ، وسأتخير فيما يلى أهمها وأخطرها :

أول هذه الاعتراضات :

قالت المعتزلة : الصفة القديمة يجب عموم تعلقها بما تتعلق به فإن نسبتها إلى جميع الأشياء سواء فلا اختصاص لها بشىء دون شىء ، وإذن فالإرادة القديمة يعم تعلقها جميع مراداته تعالى ومرادات عباده ، وفى الناس من يريد الحركة - مثلا - وفيهم من يريد السكون .. إلى آخر هذه التناقضات ، والإرادة يعم تعلقها هذا وذاك ، والقديم إذن مريد لإرادتيهما ومراديهما وما هو مراد يجب وقوعه فيؤدى إلى اجتماع الضدين فى حالة واحدة[1] .

أجاب الأشاعرة أولا : بأنه من غير المعقول أن تتعلق الصفة القديمة بعموم المتعلقات على الإطلاق ، بل الحق أن كل صفة يجب عموم تعلقها بما لا يتناهى مما يصلح لها من المتعلقات، فالعلم يتعلق بالواجب والمستحيل والممكن والقدرة أخص منه إذ تتعلق بالممكن فقط ، والإرادة أخص منها إذ تتعلق بالمتجدد من الممكن ، هكذا فإن كل صفة تتعلق بما يليق بها ويختص من المتعلقات[2] .

---

(١) الشهرستانى - نهاية الإقدام ص ٢٤٩ .

(٢) المصدر السابق .

ولا يسلم أهل السنة أن ههنا إرادتين الضدين ، بل ما علم الله وقوعه فصاحبه هو المريد ، وما علم الله عدم وقوعه فصاحبه غير مريد بل متمنى ، وإذن فلا أشكال فيجوز أن تتعلق الإرادة القديمة بمعنيين : أحدهما : تمن وشهوة ، والثانى : إرادة[1].

ولم قال المعتزلة ؟ [إن إرادة الإرادتين تقتضى إرادة المرادين حتى يلزم الجمع بين الضدين فإنه تعالى إنما أراد إرادتيهما من حيث وجودهما وتجددهما لا من حيث مراديهما ، وهو كإرادته للقدرة لا تكون إرادة المقدور وقدرته على الإرادة لا تكون قدرة على المراد على أصلكم كعلمه بعلم زيد وظن عمرو وشك خالد وجهل بكر ، لا يكون اعتقاداً لمعتقداتهم حتى يوصف بتعلقات صفاتهم ، والسر فى ذلك أن الإرادة القديمة لم يتعلق الا بوجه واحد وهو المتجدد من حيث هو حادث متجدد متخصص بالوجود دون العدم ، ووقت دون وقت ، والإرادتان تشتركان فى التجديد ، فتنتسبان اليها من جهة التجدد والتخصص وهما من هذا الوجه ليسا ضدين فلم تتعلق الإرادة بالضدين][2] .

ثانى هذه الاعتراضات :

إن المعتزلة قالوا : إن مما تقرر فى العرف بين الناس أن مريد الشر منا شرير ومريد السفه منا سفيه ، والإرادة القديمة عامة للكائنات بأسرها شرها وخيرها كما تقرر ، وهذا يستلزم قياساً للغائب على الشاهد أن يكون البارى تعالى عن قولهم شريراً أو سفيهاً[3] .. بإرادته الشر والسفه ، وهذا الإشكال ربما كان من أعمق الإشكالات وأخطرها فى هذه المسألة ، ولكن أهل السنة

---

(١) نفس المصدر ص ٢٤٩ وما تليها

(٢) نفس المصدر ص ٢٥٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٥١ .

لم يعدموا الجـــواب عنه أيضاً فى قوة ووضوح . فقالوا للمعتزلة ومن نحا نحوهم :

إن هذه المقدمة التى ذكرتم إنما هى قضية عادية وليست من مسلمات العقول ، بدليل أنها غير مضطردة فى كثير من الصور . فإنه لا يقال قياسا على عبارتكم : إن مريد الجهل جاهل ، أو مريد العلم عالم ، إلى آخره . وقياس الغائب على الشاهد لم يصح فى بعض الصور أيضا ، فيقال فى الشاهد مريد العبادة عابد ولا يقال فى الغائب كذلك .

وكيف يصح قياس الغائب على الشاهد فى هذه المسألة وجهة تعلق الإرادتين مختلفة ، فالإرادة القديمة لا تتعلق بالمراد من أعمال العباد من حيث هو فعل العبد وكسبه على الوجه الذى ينسب به إلى العبد وإنما تتعلق بفعل العبد من حيث تجدده وتخصيصه بالوجود بدلا من العدم وتقديره بقدر دون قدر . إلخ وهو من هذا الوجه غير موصوف بخير أو بشر ، وأما الوجه الذى ينسب إلى العبد فهو صفة لفعله بالنسبة إلى قدرته واستطاعته وزمانه ومكانه وتكليفه وهو من هذا الوجه غير مراد للبارى تعالى وغير مقدور له[1] .

وإذن فلا يلزم ما ذكرتم من قياس الغائب على الشاهد .

إن الأشاعرة هنا وقد أثبتوا الإرادة المطلقة للخالق ، فإنهم بذلك يعبرون عن طاقة إيمانية وشحنة روحية تنبض بالاعتراف الصادق بهيمنة الخالق وسلطانه على ملكه ، فلا يجرى فى ملكه تعالى شىء ليس فى متناول إرادته .

وإذا كانت الإرادة المطلقة لا تتعلق بالمراد إلا من حيث هو وجود وفاعلية ، فإنه يمكن القول : أن الخالق لا يصدر عنه إلا الخير لهذا

---

(١) المصدر السابق .

العالم فالوجود من حيث هو وجود خير وإنعام ، أما من حيث ما يخلعه عليه الإنسان من الأوجه والصفات والإنسان لابد وأن يستجيب بنزعات المادة التي هي أحد عنصريه ، أقول : الفعل من هذه الحيثية والوجود على هذا الوجه يمكن أن يكون شراً كما يمكن أن يكون خيراً .

وعلى كل حال فهذا كسب الإنسان ولا صلة للقدرة الإلهية به ، والعجب كل العجب من هؤلاء المعتزلة الذين يقيسون في هذه المسألة الغائب على الشاهد على نحو ما سبق وقد تنصلوا من هذا المنهج عند إنكارهم لصفات المعاني وقد تخيلوا أن منهج الأشاعرة وأهل السنة عامة في إثبات الصفات الإيجابية للخالق سالكين في هذا القياس المشار إليه ، إنما يشبهون الذات العلية بالإنسان وسائر الأجسام ، ثم عادوا ليسلكوا نفس المسلك في عموم الإرادة زاعمين أو معتقدين أن التنزيه الإلهي لا يتحقق في هيمنة الإرادة الإلهية على ملك الله بأسره وقياس الغائب على الشاهد يجر على المعتزلة إلزام أورده عليهم الأشعري لا محيص لهم عنه .

فما رأيهم [فيمن يرى في الشاهد منا عبيده وإماءه بعد أن خلى بينهم يزني بعضهم ببعض وهو لا يعجز عن التفريق بينهم مع كراهة ذلك له ، وقد نهاهم قبل ذلك عنه فهو لاشك سفيه ، والله نهى عن الزنى وهو يكرهه مع اطلاعه على بعض النساء والرجال يزني بعضهم ببعض ، وهو الذي خلقهم وخلى بينهم ومع ذلك فهو قادر على تفريقهم ، ولكنه لا يفعل ذلك فمقتضى هذا كله نزولا على قياس الغائب على الشاهد أن يكون سفيها ، فمذهبكم ليس خيراً من مذهبنا في تنزيه الله عن الشر والسفه ، وهذه الإجابة من باب الإلزام لكم بمبادئكم] [1] .

---

(١) الدكتور حمودة غرابة : الأشعري ص ١٠٤ وما بعدها .

على أنه يمكن أن يقال فوق ماتقدم رداً على المعتزلة أيضاً : إن دعواكم أن من يريد الشر أو السفه شرير أو سفيه .. الخ . إن القرآن قد فند هذه الدعوى ، فإن أحد ابنى آدم الذى تقبل الله قربانه رفض أن يمد يده لقتل أخيه مسلماً لعدوان أخيه الذى أقسم ليقتلنه ، فهو إذن مريد لقتل أخيه إياه والقتل شر وسفه ومع ذلك لم يكن شريراً ولا سفيهاً ، بل إنه أراد الشر شراً لأخيه الذى سيقتله غدراً ويبوء بإثمــــه كما نطق بذلك القرآن ، فلماذا لا يمكن القول قياساً على ذلك ؟

إن الله يخلق الشر ويريده لا لنفسه بل لغيره ، ولا يعد بذلك شريراً ولاسفيهاً .

وبهذا المنطق استطاع أهل السنة أن يدافعوا عن موقفهم الذى لم يحيدوا فيه عن الخط السلفى الذى أبى كل الإباء أن يتصور سلطان الله محدوداً أو يعتقد أن إرادته ومشيئته قاصرة ، فكان المبدأ الخالد الذى أجمع عليه سلف الأمة وخلفها من أهل السنة والجماعة صادرين فى ذلك عن ورد القرآن ومنبع الوحى ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن .

إثبات السمع والبصر له تعالى

واستدل الأشعرى على إثبات صفات السمع والبصر بل والكلام : بأنه لو لم يجب له السمع والبصر والكلام لجاز أن يتصف بأضدادها من الآفات المانعة له من إدراك المسموعات والمبصرات والمانعة له من الكلام ، وهذه الآفات من علامات الحدوث ، فهى تدل على حدوث من جازت عليه والحدوث محال على الله تعالى لأنه قد ثبت له القدم .

وهذا الدليل الذى أثبت به الأشعرى صفتى السمع والبصر قد كان محل نظر فيما بعد عند المحققين من متأخرى الأشاعرة .

فالإيجى يقرر أن المعول فى إثباتهما على السمع وأنه مما علم من الدين بالضرورة فلاحاجة إلى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقرآن ، وكذا الحديث مملوء به بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله لأنه معلوم ضرورى[1] بلا اشتباه فيه ، غير أن الإيجى مع ذلك ذكر دليلا عقلياً لا يخرج عنه دليل الأشعرى السابق ، نسبه الإيجى إلى بعض أصحابه يقصد الفخر الرازى فى المحصل - مثلا - وهو قد ثبت أنه سبحانه حى وحينئذ صح اتصافه بالسمع والبصر ، ومن صح اتصافه بصفة إما أن يتصف بها أو بضدها وضد السمع والبصر الصمم والعمى وهما من النقائص التى يمتنع اتصافه تعالى بها فوجب إذن اتصاف الله بالسمع والبصر

---

(١) المعلوم الضرورة على الصحيح هو إدراك المسموعات والمبصرات ، وأما كون سبب إدراكها صفة مغايرة حقيقية للعلم فلا .

ولكن الإيجي ضعف هذا الدليل بنقض مقدماته التي اعتمد عليها ووصفها شارحه بأنها غير صحيحة ، قال الإيجي مـــع شارحه الجرجاني : ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدمات لا صحة لها :

الأولى : أنه حي بحياة مثل حياتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وأنه ممنوع إذ حياته مخالفة لحياة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ، ولهذا لا يصح عليه بسبب حياته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حياتنا .

المقدمة الثانية : إن الصمم والعمى ضدان لها وهو أيضاً ممنوع ، بل هما عدم ملكة لها فلا يلزم عن خلوه من السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأساً ، وأما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فإنه ليس نقصاً عندنا ، كيف وهو أول المسئلة المتنازع فيها بيننا .

المقدمة الثالثة : أن المحل لايخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل عليها ، وقد تقدم ضعفه بأن الهواء خال عن الألوان والطعوم المتضادة كلها .

المقدمة الرابعة : أنه تعالى تنزه عن النقائص كلها [1] وهي المقدمـة الوحيدة المسلمة .

ومن هذا يعلم أن ما استدل به أئمـة الأشاعرة كالغزالي والشهرستاني والفخر الرازي [2] وغيرهم اقتداءاً بإمامهم أبي الحسن الأشعري على إثبات

---

(١) شرح المواقف للإيجي جـ ٣ ص ٧٢ ، وانظر المحصل للفخر الرازي ص ١٧١ وما بعدها .

(٢) انظر الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٥٩ ، نهاية الإقدام للشهرستاني من ص ٣٤١ إلى ٣٤٣ ، وأصول الدين للرازي ص ٥٥ .

صفتى السمع والبصر من الاستدلالات العقلية لم يسلم من النقوض والاعتراضات على ما حققه الإيجى وغيره ، والطريق المعتبر فى إثباتهما هو ظواهر النصوص الصحيحة من الكتاب والسنة

ومن هنا كان وصف الله تعالى بإدراكات أخرى مثل الذوق والشم واللمس ممتنعاً وذلك لعدم ورود النقل بها ، والأولى أن يقال فى السمع والبصر : أنهما [لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما][1] .

وهذا القدر كاف فى إبعاد شائبة التشبيه والتمثيل عن ذات البارى وصفاته ولا ضرورة لتطبيق الاعتبارات الإنسانية على سمع الله وبصره ، كما ذهب إليه نفاتهما ، فهما ليستا عبارة عن [تأثير الحاسة عن المسموع والمبصر أو مشروطان به كسائر الإحساسات ، وأنه محال فى حقه تعالى كما التزمه نفاتهما ، فإن المعلوم أنهما لا يحصلان لنا إلا مع التأثير ولا يلزم من حصولهما مقارنين للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر أو مشروطين به فى حقه تعالى ، فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا ، فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به][2] .

ولكن ما معنى سمع الله وبصره ؟ وهل هذان الإدراكان عائدان إلى علمه سبحانه أم هما إدراكان مستقلان عن العلم وعن سائر الإدراكات ؟

اختلاف فى معنى السمع والبصر، فذهب الفلاسفة الإسلاميون والكعبي

---

(١) شرح المواقف جـ ٣ ص ٧٤

(٢) المصدر السابق .

وأبو الحسن البصرى إلى أن ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ، بمعنى أن السمع والبصر عائدتان إلى العلم لاصفتان زائدتان عليه ، وأما من ذهب من المتكلمين إلى أنهما زائدتان على العلم ففيما ينقل صاحب المواقف عن المحصل [هم الجمهور منا - أى من الأشاعرة - ومن المعتزلة والكرامية](١) .

والأشعرى قد تردد قوله بين الرأيين ، فقد نقل عنه قوله : إن الإدراكات - يعنى السمع والبصر وغيرهما - من قبيل العلوم ، كما نقل عنه أيضاً قوله : (إنها جنس آخر مغاير للعلم)(٢) .

ولا يعنى ذلك أنه متفق فى القول الأول مع الفلاسفة والكعبى وأبى الحسين البصرى فيما ذهبوا إليه مما رأيناه قبل .

فإن الأشعرى يجعل الإدراك من السمع والبصر فى قوله الأول من جنس العلوم ، بيد أنه يقتضى معلوماً معيناً بخلاف العلم من حيث هو علم ؛ فإنه لا يقتضى ذلك ، ولذا صح تعلق العلم بالمعدوم . والمعدوم غير معين ، ولم يصح ذلك فى السمع والبصر .

وعلى هذا فإن الأشعرى قد أثبت لهذه الإدراكات معنى ، وقال : هو من جنس العلوم وليس كذلك الفلاسفة والكعبى وأبى الحسين ، ومقتضى كلام الأشعرى إذن [أن الرب تعالى سميع بصير بإدراكين هما : علمان

---

(١) نفس المرجع .

(٢) نهاية الإقدام ص ٢٤٥ .

مخصوصان وراء كونه عالماً الذى هو مدلول الإحكام والإتقان][1] .

وعلى هذا فالسمع والبصر صفتان ثابتتان لله قائمتان بذاته ، مغايرتان لصفة العلم وهو ما عليه جمهور الأشاعرة .

والغزالى يدفع رأى من رأى من المخالفين أنهما لا يخرجان عن العلم بالمسموعات والمبصرات بأن ألفاظ الشارع إنما تصرف [عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام ، إذ كان يستحيل تقديرها على الموضوع ولا استحالة فى كونه سميعاً بصيراً بل يجب أن يكون كذلك ، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن][2] .

ويؤكد ذلك ما قاله الفخر الرازى من [أن لفظ السمع والبصر ليس حقيقة فى العلم بل مجازاً فيه ، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض وحينئذ يصير الخصم محتاجا إلى إقامة الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر][3] .

---

(١) المصدر السابق .

(٢) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥٨ .

(٣) المحصل ص ٢٧٢ .

إثبات صفة الكلام

أشرنا فيما سبق إلى أن الأشعرى قد استدل على ثبوت الكلام له تعالى بما استدل به على ثبوت السمع والبصر وذلك بأنه لو لم يتصف أزلا بصفة الكلام، وقد ثبت له الحياة لاتصف بضده وضد الكلام نقص، والنقص عليه محال - وقد سلك بعض أصحابه من كبار الأشاعرة كالغزالى[١] وغيره المسلك نفسه واستدلوا على ثبوت الكلام بهذا الدليل. ولكن المحققين منهم وفى مقدمتهم الفخر الرازى[٢] فى محصله قد ضعفوه مع سائر أدلة العقل فضلا عن دليل الإجماع منتهين إلى أن المعول عليه فى ثبوت صفة الكلام هو السمع، بل إنه يمكن التصريح هنا: بأن كونه تعالى متكلما إنما هو من الضروريات الدينية، فقد تواتر عن جميع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أن أثبتوا له تعالى الكلام، وقالوا: إنه تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا، وأخبر بكذا، وذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى[٣] [ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن إثبات الكلام بالنقل عن الأنبياء لجواز إرسال الرسل بأن يخلق الله فيهم علماً ضرورياً برسالتهم من الله تعالى فى تبليغ أحكامه ويصدقهم بخلق المعجزة حال تحديهم، فتثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام، ثم يثبت الكلام بقولهم كما فى شرح العقائد العضدية][٤].

لكن مامعنى كلام الله وما حقيقته ؟

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٦١ .

(٢) المحصل ص ١٧٣ وما بعدها .

(٣) انظر شرح المواقف جـ ٣ ص ٧٥ .

(٤) البياضى : إشارات المرام ص ١٦٧

تكاد تتفق جميع الفرق الكلامية على ثبوت الكلام لله مع اختلافهم حول معناه وحقيقته ، وإليك أبرز الفرق المختلفة فى حقيقة الكلام ومذاهبهم فى ذلك مع مناقشتهم فى كثير من الإيجاز

(ا) حشوية الحنابلة :

ذهب حشوية الحنابلة إلى أن كلامه تعالى هو الحروف والأصوات المتوالية المتعاقبة وهو قديم مع ذلك وقائم بذاته تعالى حتى غالى بعضهم وبالغ فقضى بقدم الرسم من النقش والكتابة ، بل تجاوزه إلى قدم الجلد والغلاف فضلا عن المصحف[1] .

وكلام الحنابلة هذا ضرورى البطلان ، فإن حصول كل حرف من الحروف التى تركب منها كلامه - على زعمهم - مشروط بانقضاء الحرف الآخر ، فيكون له أول ، ويكون للآخر انقضاء ، فلا يكون كلاهما قديما ، فالقديم كما لا أول له فلا انتهاء له كما هو مقرر ، وحينئذ فلا يكون ماتركب من الحروف الحادثة إلا كلاما حادثا كما لا يخفى[2] .

(ب) الكرامية :

وقد ذهب الكرامية الى أن كلامه تعالى هو الكلام اللفظى وهو قائم بذاته تعالى ، متفقة فى ذلك مع حشوية الحنابلة ، بيد أنهم يجوزون كما هو معروف قيام الحوادث بذاته تعالى وقد سبق الرد عليهم[3] .

---

(١) انظر البيجورى شرح الجوهرة ص ٦٥ ، وقارن بشرح المواقف ج ٣ ص ٧٦ .

(٢) انظر شرح المواقف ج ٣ ص ٧٦ .

(٣) البياضى : إشارات المرام ص ١٦٨ .

(حـ) المعتزلة :

ذهبوا إلى أن المتكلم هو من فعل الكلام لا من قام به الكلام ، فكونه تعالى متكلما إنما يعنى إيجاده تعالى الكلام اللفظى المرتب الحروف والمتعاقب الكلمات فى جسم كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى ﷺ ولا حقيقة للكلام النفسى عندهم[1] ، وليس من المعقول أن تقوم الصفة بغير الموصوف حتى يمكن أن يقوم الكلام بالجسم الذى خلقه الله فيه ويوصف تعالى مع ذلك بأنه متكلم فالمتكلم إذن هو من قام به الكلام كالمتحرك فهو من قامت به الحركة لا من قامت الحركة بغيره .

(د) الأشاعرة :

وهم مع عدم إنكارهم الكلام اللفظى ، فإنهم ينكرون أن يقوم بذاته تعالى أو أن يكون قديما ، لكنهم يثبتون [أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذى يعبر عنه بالألفاظ ويقولون : هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى ، ويزعمون أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام ، ولا يختلف ذلك المعنى النفسى ، بل يقولون : ليس ينحصر الدلالة عليه فى الألفاظ إذ قد يدل عليه بالإشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة ـ وهذا الكلام النفسى الذى هو معنى قائم بالنفس واحد مستمر وهو غير العلم والإرادة مع أنه معبر عنه بالخبر والطلب ـ إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه ، وقد يأمر بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا ؟ وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره

---

(١) نفس المرجع .

وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ، فإذن هو صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بالنفس][1]

والأشاعرة مع اتفاقهم على إثبات الكلام النفسي المغاير للكلام اللفظى فإنهم قد اختلفوا فى البحث حول تعيينه وتحديده ، وهل هو النسبة بين طرفى الخبر القائمة بنفس المتكلم ، ويكون الطلب حينئذ راجع إلى الخبر ؟ أم هو المدلولات اللغوية للألفاظ والعبارات الحادثة ؟ أم هو أمر وراء هذه المدلولات ؟ أم هو أخيراً مجموع المعانى والألفاظ دون اشتراط الترتب والتعاقب فى الوجود بين الألفاظ ؟

وثمة محاولة فى هذا الصدد لتوجيه كلام الشيخ الأشعرى من قبل بعض أصحابه وهى جديرة بالتأمل فقد فسر هذا البعض بعض أجزاء تعريفه للكلام النفسى كتحديدهم لفظ المعنى بالقائم بالغير لا بمدلول الألفاظ فى قولهم : إن الكلام النفسى هو المعنى القائم بالله (الخ) وذلك يتضح أكمل الاتضاح فيما ينقله العضد فى المواقف ويؤيده شارحه العلامة الشريف مقرراً أنه منزع الشهرستانى واختياره فى كتابه نهاية الإقدام .

يقول السيد الشريف عارضاً لمقالة الإمام العضد المقررة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه فى خطبة الكتاب ومحصولها :

إن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير ، فالشيخ الأشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى ، فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده ، وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالتها على ما هو حقيقى حتى صرحوا بأن الألفاظ

---

(١) انظر شرح المواقف ج ٣ ص ٧٧ فما بعدها .

حادثة على مذهبه أيضا ، لكنها ليست كلامه حقيقة ، وهذا الذى فهمره من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامه ما بين دفتى المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله الحقيقى ، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالألسن محفوظ فى الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ[1] .

الحادثة ، وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة .

فجوابه : أن ذلك الترتيب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والآلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الأدلة . وهذا الذى ذكرناه . والكلام للسيد

---

(١) قال الشيخ زاهد الكوثرى فى تعليقه على نفس المضمون فيما ذكره الباقلانى : اعلم أن المتلو أو المقروء فى الحقيقة هو اللفظ ، والمكتوب هو أشكال الحروف والمحفوظ هو الحروف المتخيلة ، المسموع هو الصوت .

وأما التلاوة والكتابة والحافظ والسماع بالمعانى المصدرية ، فإنما هى نسب بين التالى والمتلو ، والكاتب والمكتوب ، والحافظ والمحفوظ ، والسامع والمسموع فطرفا كل من هذه النسب مخلوقان . وإنما التورع هو ما قام به سبحانه من قبيل وصف المدلول بصفة الدال ـ كما ذكرت ـ فيما علقت على الأسماء والصفات نص قول السعدى فى شرح المقاصد فى ذلك .

الانصاف ص ٨ تعليق رقم (١) الطبعة الثانية جـ ١ الخانجى .

الشريف فى شرحه لكلام العضد ـ وإن كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته ثم كلامه .

وهذا المحل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستانى فى كتابه المسمى بنهاية الإقدام ، ولا شبهة فى أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة][(١)] .

وإذن فقد جعل الشيخ أبو الحسن فى رأى العضد وشارحه كلامه تعالى القديم شاملا لمدلول الألفاظ والألفاظ جميعاً دون أن يستلزم ذلك ترتيباً زمانياً بين العبارات والحروف ، لأنه ليس بلازم إلا فى التلفظ الحادث بالنسبة للمخلوقين كما جرت العادة بذلك لعدم مساعدة الآلة على النطق به دفعة واحدة ، بخلاف ما قام بذات البارى تعالى فلا ترتيب به على هذا النحو ، إذ لا حاجة به إلى الآلة .

لكن أليس الترتيب ضرورياً فى الألفاظ والحروف حتى يظهر الفرق بين لمع وملع ونحوهما كما اعترض به بعضهم ؟

وللجواب على هذا نقول : إن الترتيب حق ضرورى بين العبارات والحروف لكن ليس على سبيل الإطلاق ، وإنما نمنع الترتيب فى لوجود الذى أشرنا إليه ، وهو أيضاً ما ذهب إليه حشوية الحنابلة مما أبطلناه سابقاً إذ أنه يؤدى إلى الحدوث أما الترتيب الوضعى والهيئة التأليفية للكلام فغير منفى ولا ممنوع إذ أنه لا تسمى الكلمة بدونه كلمة ولا الكلام كلاما والدلالة على المعانى الوضعية والمزايا الخطابية لا يتم بدونه ، وذلك

---

(١) شرح المواقف جـ ٣ ص ٨٥ وما بعدها .

لازم لذاته تعالى دائم بدوامها ولا يلزم حدوث شيء منه ، ومما يحاكى ذلك محاكاة بعيدة وجود الألفاظ فى نفس الحافظ ، فإن جميع الحروف بهيئاتها التأليفية العارضة لموادها ومركباتها المحفوظة فى نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض وانعدامه عن نفسه .

وقد ذكر ذلك السعد فى شرحه على النسفية وعقب عليه بقوله هذا حاصل كلامهم يعنى بعض المحققين - وهو نفس كلام الأشعرى ، ثم قال وهو جيد .

إلى أن قال - ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلا كون صور الحروف مخزونة ومرتسمة فى خياله بحيث إذا التفت إليها كان كلاما مؤلفاً من ألفاظ مخيلة أن نقوش مرتسمة ، وإذا تلفظ كان كلاما مسموعا .

وقد أجاب عنه بعض المحققين كما أجابوا عما ذكره فى ذلك فى كتاب المقاصد فقالوا : إن قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول ، وإن كان غير مرتب الأجزاء كحرف واحد مثلا .

فإن أراد أن كيفية قيامه به غير معقولة لنا فالكلام فيه ، وإن أراد أنه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فساده فإنه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذات البارى ؟ لابد لنفى ذلك من دليل ، وقوله فى شرح النسفية : ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ إلى آخره : مسلم لكن لا يضر فى المقصود ، والظاهر أن الشارح فهم من نفى الترتيب بين الأجزاء نفى الترتيب الوضعى والهيئة التأليفية وذلك باطل قطعاً ، إذ لا يتصور بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية أو ذوقية بل المقصود منها نفى تعاقبها فى الوجود كما عرفت .

يبقى هنالك اعتراض على هذا الكلام للشيخ الأشعري بعدي الصلة بين هذا الكلام القديم على أصل الشيخ وبين ما نقرؤه وما نسمعه إلخ .

مفاده : أن القرآن إن كان اسما لخصوص الألفاظ القديمة يلزم أن لا يكون المنقول بين دفتى المصحف والمقروء بالألسن والمحفوظ فى الصدور نفس القرآن بل مثله ، وإن جعل اسما لنوعه يلزم صحة نفيه عن خصوصها .

وقد أجيب عن ذلك بأجوبة عدة أصحها عندى وهو الذى اختاره الخيالى فى حاشيته على النسفية وما اختاره صاحب المقاصد أيضا : أنه اسم له يعنى المؤلف المخصوص لا من حيث تعيين المحل فيكون واحد نوعيا وكل مايقرؤه قارىء نفسه لا مثله وكذا الحكم فى كل شعر وكتاب نسب إلى مؤلفه .

هذا هو مذهب الأشعرى كما عزاه إليه بعض المحققين من متأخرى أصحابه وتصدوا للدفاع عن سلامته ، فكلام الله قديم وهو شامل للمعانى والألفاظ على ما سبق تحقيقه .

والواقع أنه لم يثبت عند الأشعرى فيما له من كتب بين أيدينا كالإبانة (١) واللمع - مثلا - التصريح بقدم اللفظ والمعنى معا والذى ورد عنه هو مطلق القول : بأن الكلام قديم ، وقد حشد له العدد العديد من الأدلة العقلية والنقلية راداً بذلك قول من قال من المعتزلة ونحوهم بخلق القرآن .

وسواء ثبت عن الأشعرى القول بقدم اللفظ والمعنى ، أو لم يثبت لنا ذلك فهو توجيه سليم وفهم عميق لمذهب الشيخ وكلامه فى المسألة ، ولعل هؤلاء المحققين قد وقفوا من كلامه على ما لم نقف عليه .

---

(١) الأشعرى : الإبانة من ص ٢١ إلى ٣٦ ط السلفية .

والحق أن هذا المسلك من المحققين فى توجيه كلام الشيخ يقدم الحل الأمثل لمشكلة خلق القرآن أو قدمه أكثر مما يقدمه توجيه كثير من الأشاعرة لكلام الشيخ من أنه يعنى قدم المعنى فقط كما يجده أحدنا من نفسه من المعانى التى تدبرها قبل أن نضعها فى قوالب الألفاظ

ومن ثم يمكن تصورها مجردة عن الألفاظ ، فالقائم بذاته تعالى على هذا هو هذه المعانى وهى كلامه القديم ، وأما ما يطلق عليه اسم القرآن مما هو موجود بين دفتى المصاحف فهو مخلوق وحادث وقد سبق تضعيف ذلك المسلك وأن القول بشمول الكلام القديم القائم بذاته تعالى للمعنى واللفظ على نحو ما سبق ذكره هو الأولى .

ولبعض المتأخرين مزيد تحقيق وهو كما أرى يكاد يحسم المشكلة ويضع لها الحل النهائى ، فكلامه تعالى ـ كما ذكرنا ـ هو المعانى المعلومة والكلمات التى ذكرها ورتبها الله تعالى فى علمه الأزلى بصفة الله الأزلية التى هى مبدأ تأليفها وترتيبها [1] .

والواقع كما يقول العلامة الدوانى [أن للإنسان مناصفة يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها ترتيباً نفسياً على الوجه الذى يريده ، فهى مبدأ الكلام النفسى فيه ، وهى مغايرة لعلمه لأن كلام الغير معلوم لنا ومع ذلك فلا يعتبر كلاما لنا بل كلاما لغيرنا ، وإذا كان الأمر فى الشاهد هكذا فهو فى الغائب أيضا كذلك ، فلله تعالى صفة قديمة هى مبدأ كلامه النفسى المكون من كلمات رتبها فى علمه الأزلى بهذه الصفة ، وهذه الكلمات المرتبة بحسب وجودها العلمى أزلية أيضا ، لأنه لا تعاقب بينها بحسب هذا الوجود حتى يلزم حدثها ، وإنما

---

(١) البياضى : إشارة المرام ص ١٧١ .

تتعاقب حقا بحسب وجودها الخارجي ، وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي حادث ومخلوق ، وإنما ليس كلام الله من حيث انطباقه على كلامه الأزلي خلافا للحنابلة التي ذهبت إلى أن هذه الحروف والأصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها قديمة أيضا[1] .

ويذكر البياضي أيضاً أن كلامه تعالى هو المعاني المعلومة والكلمات التي رتبها الله في علمه بصفة هي منشأ تأليفها وتركيبها ، وليست هذه الصفة أيضاً هي القدرة ، إذ أن القدرة كما هو المعلوم صفة تتعلق بالممكنات على وجه صحة الإيجاد والترك بخلاف تلك الصفة ، وأما أنها ليست هي العلم فلأن علمنا يتعلق بكلام الغير دون أن يكون كلاما لنا ، ولم تتعلق به هذه الصفة منا وأما كون هذه الكلمات مترتبة في علمه تعالى فهو على معنى أنها في الوجود العلمي بحيث إذا وجدت في الخارج لكان بعضها متقدما على بعض ، كما أن الممكنات المترتبة المتعاقبة وغيرها كذلك[1]

ومن هذا التحقيق يتضح أن كلامه تعالى إنما يطلق على صفته الذاتية القائمة بذاته تعالى الأزلية بأزلية الذات التي لا تتغير ولا تختلف باختلاف العبارات والتعلقات على ما سبق تفصيله وهو المكتوب[2] في المصاحف

---

(١) شرح العقائد العضدية ص ١٨٨ وما بعدها

(٢) البياضي - إشارات المرام ص ١٧١

(٢) يقول الشيخ زاهد الكوثري : [إن القرآن يطلق على ما قام بالله من الألفاظ العلمية الغيبية وهو غير مخلوق وغير حال في مخلوق ، وعلى المكتوب بين الدفتين ، وعلى المحفوظ في القلوب من الألفاظ الذهنية ، وعلى الملفوظ بالألسن على سبيل الاشتراك اللفظي عنده ، والقرينة هي التي تعين المراد منها في كل موضع ، وما سوى الأول مخلوق ، وهذا البحث أنضج عند المتأخرين من أئمة الأشاعرة —

بأشكال الحروف والرقوم ، والمقروء بالألسن ، والمحفوظ فى القلوب والمسموع بالآذان ،دون أن يحل فى شىء من ذلك وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ التى هى صفاتنا وأكسابنا وهى حادثة متغيرة ، وكلامه تعالى واحد قديم .

= والتحقيق أن وصف القرآن بما سوى الأول وصف المدلول بصفة الدال كما فى شرح المقاصد ا هـ] الباقلانى : الإنصاف ص ٢٠ تعليق ١ .

ولكن أى نوع من الدلالة هذه ؟ هل هى دلالة وضعية ؟ وهل المقصود بالمدلول الذى هو صفته القائمة به تعالى هو تلك المدلولات اللغوية والمعانى الوضعية للألفاظ والعبارات ؟

وفى التحقيق أن هذه المدلولات اللغوية للألفاظ والعبارات إنما هى حادثة أيضاً ، وما هى إلا واسطة لدلالة العبارات على المعانى القائمة بذاته تعالى مما ذكره الله فى الأزل .

يقول البياضى نقلاعن أبى المعين فى التبصرة ، والإمام الرستغفنى فى الإرشاد : [إن جملة الجواب : أن هذه العبارات مخلوقة وهى دلالات على المعانى اللغوية والأشخاص وأحوالها كموسى وكلامه ، وشخص فرعون وغرقه ، وما تفوه به يوسف وإخوته ، وإلقائهم إياه فى الجب وغير ذلك . وهذا كله مخلوق ، وهى أيضاً دلالات على ذكر الله تعالى إياها فى الأزل ، وإخباره عنها وذلك هو المعنى وكلامه . ا هـ .] إشارات المرام ص ١٨٠ .

وأيا كان الأمر فإن إطلاق اسم القرآن على المكتوب والمقروء إلخ، مما لا خلاف عليه بين المسلمين وإطلاقه عليه لا يمكن أن يكون لمجرد الدلالة . [بل له اختصاصاً آخر بالله تعالى وهو أن الله تعالى أوحاه تركيباً عربياً معجزاً ، وأنشأه إنشاء عجيباً موجزاً بحروف وأصوات فى لسان جبريل وأنزله بنزوله على رسوله كما فى شرح المقاصد] نفس المصدر ص ١٧٤ .

وبعد : فإن مشكلة خلق القرآن قدكانت من أهم المشاكل الكلامية في تاريخ الفكر الإسلامي ، إن لم تكن أهمها على الإطلاق .

وحسبنا ما حدث من جرائها لأئمتنا من المحنة وما تعرض له إمام السنة ابن حنبل من العذاب والاضطهاد ، مما أسهبت المراجع وأفاضت في شرحه كما أفاضت في التنويه بثباته كالطود في تلك المحنة ، ولم يعرف التاريخ لغيره هذا الموقف ، فرغم ما انصب عليه من أهوال العسف والتنكيل فإنه لم يحد عن قوله الذي أعلنه في غير ضعف ولا جبن — وهو أن القرآن غير مخلوق .

فكان بحق قائد هذه الأمة وقدوتها ، ذكرت المراجع هذا باستفاضة — كما قلت — وخاصة مناقشته للمعتصم وأحمد بن أبي داود في قولهما بخلق القرآن[1] .

ولقد استمدت هذه المشكلة خطرها وأهميتها لذلك من أن موضوعها هو القرآن مصدر هذه العقيدة الأول ومحورها الأساسي ، ومعقد آمال هذه الأمة وملتقى عواطفها ، وإذا كان هذا القرآن وهو المكتوب في المصاحف المحفوظ في القلوب ، المسموع في الآذان ، وهو ما أجمعت الأمة على أنه كلام الله فقد أثار عديداً من المشاكل التي تهز مشاعر المسلمين حول ينبوع عقيدتهم وأصل عباداتهم من مثل ما أثير حول وصفه بالقدم في وجه عديد من الأدلة على حدوثه ، وإذا كان حادثاً فهل يتعارض ذلك مع ما يستلزمه وصفه تعالى به وكونه صفة له تعالى ، إذ أن ذلك يستلزم قدمه من حيث إنه صفة إلى غير ذلك مما سبق تفصيله .

---

(١) انظر على سبيل المثال : السبكي — طبقات الشافعية — جـ ٥ ص ٢١٧ .

أحكام الصفات

إن الأشعرى قد وضع الأساس الراسخ لمذهبه فى إثبات الصفات بما عرف وحدد لدى أصحابه من بعده بمصطلح الأحكام العامة للصفات . وقد عنوا بها تلك الأحكام التى أثبتها الصفات إمامهم من قدمها ، وقيامها بذات الله ، وزيادتها على الذات مفهوما ، مع نفى غيرتها لذاته سبحانه .

والأشعرى بهذه الأحكام التى وضعها قد استطاع أن يطابق منهج القرآن فى الإثبات بما لا يتعارض مع تحقق التنزيه المطلق لله دون أن يتورط فى إفراط المشبهة أو تفريط المعطلة .

وها نحن نحاول استخلاص هذه الأحكام من كلام الأشعرى على النحو الآتى :

زيادة الصفات على الذات :

وتأتى مخالفة الأشعرى للمعطلة فى البرهنة العقلية على أن هذه الصفات زائدة على الذات ، وفى هذا يسلك الطريق المشهور عند أصحابه من بعده وهو قياس الغائب على الشاهد ، ومضمون استدلاله هذا : أن أفعاله المحتوية على آثار الإحكام والإتقان على نحو ما سبق بيانه ، إذا دلت على كونه تعالى عالمـا قادراً مريداً مثلا . . . فقد دلت على أن له علما وقدرة وإرادة ، ومثل ذلك يقال فى بقية الصفات ، فإن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائبا[1] .

---

(١) الشهرستانى ، الملل والنحل جـ ١ ص ٩٤ .

فإذا دلت الأفعال المحكمة إذا صدرت منا فى الشاهد على كوننا علماء فقد دلت على أن لنا علما ، فكذلك الحكم فى الغائب لأن هذا تعليل عقلى وهو لا يختلف شاهداً وغائبا

وعبارة الأشعرى فى اللمع : [أن معنى العالم عندى أن له علماً ، ومن لم يعلم لزيد علماً لم يعلمه عالماً] ثم يذكر الأشعرى دليلا آخر على ثبوت صفة العلم عقلا فيقول : [ومما يدل على أن الله تعالى عالم بعلم أنه لا يخلو أن يكون الله تعالى عالماً بنفسه أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه ، فإن كان عالماً بنفسه كانت نفسه علماً ، لأن قائلا لو قال : إن الله تعالى عالم بمعنى هو غيره لوجب عليه أن يكون ذلك المعنى علماً ، ويستحيل أن يكون العلم عالماً أو العالم علماً ، أو يكون الله تعالى بمعنى الصفات .

فلما استحال أن يكون البارى تعالى علماً استحال أن يكون عالماً بنفسه فإذا استحال ذلك صح أنه عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه .] وبنفس الدليل يمكن أن تثبت بقية الصفات الوجودية زائدة على ذاته تعالى لأنه يجرى فيها جميعاً .

والتزام الأشعرى بالاستدلال الشرعى إلى جانب الاستدلال العقلى طبقاً لمنهجه المزاوج بين العقل والنقل جعله يقدم دليلا من القرآن على إثبات الصفات الوجودية كقوله تعالى : « أنزله بعلمه » وقوله « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه » فأثبت العلم لنفسه ، وقوله تعالى : « أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة » فأثبت القوة لنفسه - ويواجه الأشعرى إلزام المعتزلة إياه بأن القول بتغاير الصفات فى ذواتها وتغايرها مع الذات يفضى إلى تعدد القدماء وهو باطل لأنه شرك ، ويجيب الأشعرى :

[بأن تعدد القدماء فى ذاته لا ينافى فى الوحدة الواجبة لله بالشرع والعقل ، وإنما ما ينافيها هو تعدد القدماء المتغايرة ، ولا تغاير هنا بين الله وصفاته

ولا بين الصفات بعضها مع بعض، فإن معنى الغيرية جواز مفارقته أحد الشيئين الآخر على وجه من الوجوه، ولما كان الله أزلياً بل وأبديا وصفاته كذلك فإنه لا يتصور انفصال بين الذات والصفة ضرورة اتصافها بها فى جميع الأوقات كالا يتصور انفصال بين الصفات بعضها مع بعض ضرورة اجتماعها معا أزلا وأبداً فى ذات الله تعالى وهى أزلية أبدية. ولذلك كانت هذه الصفات لا يصح وصفها بأنها هى هو وإلا امددنا إلى رأى المعتزلة ولا أنها غيره وإلا لسلمنا باعتراضهم](١).

والأشاعرة من بعد قد أكدوا هذا الحكم أعنى نفى عينية الصفات للذات من حيث المفهوم ونفى غيريتها للذات كذلك فى الوجود إذ مفهوم صفة العلم - مثلا - هو الانكشاف التام دون سبق خفاء وهو قطعا غير مفهوم الذات الإلهية ووجود هذه الصفات ملازم لوجود الذات فلا يجوز وجودها بدون الذات ولا وجود الذات بدونها.

أكد الأشاعرة هذا الحكم للصفات حيث واجهوا طوائف النفاة والمعطلة وأبطلوا إلزاماتهم وألزموهم زيادتها بالبراهين القوية المحتكمة إلى العقل والشرع واللغة ودفعوا ما ورد على هذا الحكم من إشكالات كتصور جمعه بين النقيضين، وقد قدمنا طائفة غير قليلة فى مبحث النفاة السابق من حججهم وإلزاماتهم لأهل السنة على القول بزيادة الصفات وعقبنا عليها بردود أهل السنة وتفنيداتهم لهذه الحجج

وجملة القول هنا: أن نفى عينية الصفات للذات ونفى غيرية الصفات لها كما وضعه الأشاعرة قد كان حل لأخطر إشكالات النفاة وإبطالا لأشهر إلزاماتهم حيث زعموا أن القول بزيادة الصفات مخل بالتوحيد.

---

(١) الأشعرى ص ٩٥.

وذلك أن معنى كون هذه الصفات موجودات قديمة مغايرة لذات الله أن يتعدد القدماء ، أو إن شئت فقل : أن يتعدد الواجب لذاته إذ أن الواجب والقديم يترادفان عند قدامى المتكلمين وما كفرت النصارى إلا اقرارهم بثلاثة أقانيم - فكيف بمن قال : بثمانية ؟ وهنا أعلن أهل السنة نفى عينية الصفات وغيريتها للذات فلا يلزم تكثر فى الذات أو تعدد فى القدماء [وليس المحال إلا ذات قديمة لا ذات وصفات لا يجترىء على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها ، بل يقال : هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها ، أعنى ذوات الله تعالى وتقدسه ، ويكون هذا مراد من قال : الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته ، يعنى أنها واجبة لذات الواجب تعالى ... وأما فى نفسها فهى ممكنة ولا استحالة فى قدم الممكن إذا كان قائما بذات القديم واجبا له غير منفصل عنه ، فليس كل قديم إلها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة ، لكن ينبغى أن يقال : الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء لئلا يذهب الوهم إلى أن كلا منها قائم بذاته موصوف بصفات الألوهية][1] .

ثم نأتى إلى ماورد على أن نفى عينية الصفات ونفى غيريتها للذات تناقض بناء على أن نفى الغيرية صريحا - مثلا - إثبات للعينية ضمنا وإثباتها مع نفى العينية صريحا جمع بين النقيضين وكذا نفى العينية صريحا جمع بينهما لأن المفهوم من الشىء إن لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غيره وإلا فهو عينه ولا يتصور بينهما واسطة .

أجيب عنه : بأنه لا تناقض فى الحقيقة حيث اختلفت الجهة فإنه يمكن تفسير الغيرية المنفية [بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود أحدهما

---

(١) مجموعة الحواشى البهية على شرح العقائد النسفية جـ ١ ص ١٠٧ .

مع عدم الآخر أى يمكن الانفكاك بينهما ، والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت أصلا فلا يكونان نقيضين][١] .

وإذن فليست الصفات عين الذات من حيث المفهوم ولا غيرها أى لا تنفك عنها فى الخارج وهو المعنى المتبادر العرفى من الغير فإن من رأى رأس زيد أو عرف صفة من صفاته فقال : رأيت أو عرفت غير زيد ، باعتبار رؤية رأسه أو معرفة صفته لم يصدق عرفاً فلا تناقض فيه كما ظن ، وليس بمعنى عدم المغايرة ، بحسب الهوية كما فى المواقف لعدم جريانه فى الصفات المذكورة ولا من الاصطلاح فى ذلك كما قال الإمام الرازى لإقامتهم البراهين على ذلك ولعدم إفادته فى دفع ما اعترضوا هنالك[٢] .

والغزالى وهو بصدد تقرير هذا الحكم يوجه إلى النفاة من فلاسفة ومعتزلة إلزامات على مذهبهم ، منها :

ما احتكم فيه إلى اللغة ، وحاصله : أن المفهوم من قولنا : الله موجود هل هو المفهوم من قولنا : الله موجود عالم ، أو أن فى مفهوم القول الثانى زيادة على وجود الله ؟ ومن غير المعقول اتحاد المفهوم فى العبارتين ، وإلا كان كافياً أن يدل القول : إن الله موجود على كونه عالما .

ولم تكن العبارة الثانية إلا محض تكرار ولغو من الكلام وبطلانه بين . وحينئذ فلا بد من تغاير المفهومين فى هاتين العبارتين وهنا نتساءل :

---

(١) المصدر السابق ص ١١٠ .

(٢) البياضى : إشارات المرام ص ١١٨ وما بعدها .

هل الزيادة المفهومة ضرورة من العبارة الثانية - وهى كونه تعالى عالماً - مختصة بذات الله أم لا ؟ فإن أجابوا بأنها غير مختصة [فهو محال إذ يخرج به عن أن يكون وصفا له ، وإن كان مختصا بذاته فنحن لا نعنى بالعلم الا ذلك وهى الزيادة المختصة بالذات الموجودة الزائدة على الوجود التى يحسن أن أن يشتق للموجود بسببه منه اسم العالم ، فقد ساعدتم على المعنى . وعاد النزاع إلى اللفظ][1] .

ثم يورد الغزالى على الفلاسفة إلزاما يخصهم به ومضمونه: هل المفهوم من قولنا : الله قادر هو المفهوم من قولنا : الله عالم أو غيره ؟

فإن كان المفهوم من العبارتين واحدا لزم التكرار ولغو الكلام وإن كان غيره فهو المراد . فقد أثبتوا مفهومين : أحدهما : يعبر عنه بلفظ القادر والآخر : يعبر عنه بلفظ العالم .

وإذن فقد كان على الفلاسفة أن يسلموا بأن ثمة مفاهيم ومعانى زائدة على مفهوم الذات الإلهية . وهذا هو المعنى عند أهل السنة بزيادة الصفات ، وحينئذ يكون الخلاف عائداً إلى مجرد اللفظ المعبر به عن هذه المعانى .

والواقع أن الإلزام الأول لا يتجه إلا على المعتزلة إذ أن الفلاسفة لا يرون مغايرة بين مفهوم العلم ومفهوم الذات الإلهية ، فالعلم عندهم عين الذات التى هى العلم والعالم والمعلوم أو العقل والعاقل والمعقول كما هى عبارتهم .

وأما الإلزام الثانى : فإنما يتجه على الفلاسفة لأنهم وإن قالوا باتحاد

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص ٧ .

مفهومى العلم والذات فليس لهم القول باتحاد مفهومى القدرة والعلم مثلا .

وإذا كان المعتزلة قد ذهبوا إلى ثبوت الإرادة زائدة على الذات وإن قالوا بحدوثها فى غير محل — كما سيأتى — فإن الغزالى يناقشهم فيما ذهبوا إليه من ذلك ويطالبهم بالفرق بين الإرادة والقدرة ، التى نفوها .

فلو جاز أن يكون الله قادراً بغير قدرة جاز أن يكون مريداً بغير إرادة من غير فرق بينهما ، وكونه مريداً بغير إرادة باطل على مذهبهم ، فيبطل كذلك أن يكون سبحانه قادراً بغير قدرة . ويجب أن يكون قادراً بقدرة زائدة على ذاته كما كان مريداً بإرادة زائدة .

ويفترض الغزالى أن يجيب المعتزلة بأن الفرق بين القدرة والإرادة أن الله لما كان قادراً لنفسه جاز أن تتعلق قدرته بجميع المقدورات دفعة واحدة لكن لما امتنع أن تتعلق إرادته تعالى بجميع مراداته على سبيل الجمع لأنها متضادات وتعلق الإرادة بها لا يجوز إلا على البدل ، لما كان الأمر كذلك لم يكن الله مريداً لنفسه ، فوجب أن يكون مريداً بإرادة وراء ذاته .

أجاب الغزالى عن هذا الاعتراض بما يقتضيه مذهب المعتزلة من القول بأن كلا من القدرة والإرادة تختص ببعض الحوادث ، فإن جميع أفعال الحيوانات والمتولدات خارجة عنهما معاً من غير فرق فلا سبيل إلى التفرقة المذكورة .

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض أيضاً : بأن القدرة كالإرادة لا يجوز تعلقها بالمتضادات من المقدورات على سبيل الجمع ، وإلا فالتفرقة بينهما غير واردة .

ثم ينتقل الغزالى إلى مناقشة الفلاسفة فيما تناقضوا فيه من القول بزيادة

الكلام على الذات فى حين أن مذهبهم قائم على نفى زيادة الصفات الوجودية .

فهم القائلون : بأن الله متكلم بما يحدثه من الكلام فى أذن النبى ﷺ ، مع أنهم ينفون وجود الكلام والصوت خارج سمع النبى ﷺ ولا يفرقون فيما يحدث بسمع النبى من كلام بين حالتى اليقظة والنوم . يجيب الغزالى بأن ذلك باطل من وجهين :

الوجه الأول :

أن الله لو وصف بأنه متكلم بما يحدثه فى سمع ودماغ غيره من الكلام لجاز أن يكون بما يحدثه من الصوت والحركة فى غيره من مخلوقاته موصوفاً بأنه مصوت ومتحرك ، وذلك محال .

فكونه متكلماً بما يحدثه فى أذن النبى من الكلام على مذهب الفلاسفة محال كذلك .

الوجه الثانى :

أن هذا الذى ذكره الفلاسفة يبطل الشرع من أساسه إذ هو يفضى إلى أن الشرع الذى يدركه النبى ﷺ مناماً ، إنما يكون خيالا يشبه أضغاث الأحلام ، ومثل هذا الشرع لا يثق به النبى ولا يكون علما .

وبعد : فإن من حق البحث علينا ومن واجب الأمانة العلمية أن نسجل هنا ما انتهى إليه تحقيق متأخرى الأشاعرة وشراح مذهبهم فيما يتعلق بزيادة صفات وجودية على ذات الله ، فقد تعقبوا أبرز ما استدل به الأشاعرة من أدلة على ذلك الإثبات وكشفوا ما فيها من ضعف بما تمتعوا به من الروح

العلمية النزيهة ، والنقد الموضوعى الذى يجب أن يتوفر لكل من يتصدى للبحث فى قضايا الدين والعقيدة ، وقد حصروا أبرز هذه الأدلة فى ثلاثة وهى :

١ - قياس الغائب على الشاهد الذى اعتمد عليه القدماء من الأشاعرة . وهو مبنى على أن العلة والحد والشرط أمور لا تختلف غائباً وشاهداً .

(ا) فإذا كانت علة كون الشخص عالماً فى الشاهد هى العلم فكذلك يكون الأمر فى الغائب .

(ب) وإذا كان حد العالم فى الشاهد هو من قام به العلم فإن حده يكون فى الغائب كذلك .

(ج) وإذا كان شرط ثبوت المشتق كالعالم - مثلا - لواحد فى الشاهد هو ثبوت أصله وما هو مبدأ اشتقاقه له وهو العلم ، فكذلك شرط ثبوت المشتق فى الغائب(١) وهذا القياس جار فى جميع الصفات

وقد سبق بنا التنبيه على ضعف قياس الغائب على الشاهد كواحد من

---

(١) قال مولى حسن جلبي فى حاشيته على شرح المواقف [فيه أن اللازم من هذا كون الصفات أموراً وراء الذات ، وإما أنها أمور موجودة على ماهو المدعى فى هذا المقام فلا يثبت بهذا ، والجواب بظهور أن العلم وكذا القدرة مثلا وغيرهما ليسا من الأمور الاعتبارية العقلية التى لا وجود لها فى الأعيان ، وإلا لم يتمايزا لأن المعدومات غير متمايزة كما سبق وإذ لا حال تعين وجودها يدفعه أن جمهور المتكلمين ذهبوا إلى أن العلم إضافة محضة ولا شك أن الإضافة عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى أن علم الله تعالى من المعانى الحقيقية وإن لم يكن علم الممكن كذلك دون إثباتها خرط القتاد .] جـ ٣ ص ٣٧ .

طرق المتكلمين ومناهجهم فى البحث ، وذلك الضعف مبنى على جواز أن يكون خصوصية الأصل شرطاً وخصوصية الفرع مانعاً إلى آخر ما ذكرته هنالك من هذا البحث .

والأشاعرة أنفسهم معترفون باختلاف مقتضى الصفات شاهداً وغائباً إذ لايتصور فى القدرة الإيجاد ولا فى الإرادة يتصور تخصيص أحد المقدورين ، ولا يتصور فى العلم التعلق بما لا يتناهى من المعلومات ، لايتصور ذلك فى الشاهد بخلافه فى الغائب ، والاختلاف حاصل فى جميع الصفات ، فقياس الغائب على الشاهد على هذا غير صحيح

نعم لوكان هذا الدليل إلزاماً للمعتزلة - المعترفين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند توفر شروطه ، ويكون العالمية والقادرية وغيرهما من الأحكام معللة بالعلم والقــــدرة إلى آخره لثبت به المطلوب على ما قرره السعد فى شرح المقاصد(١) . غير أن الاحتجاج بدليل إلزامى على إثبات المطلوب يستبعد فى مثل هذا المقام لأنه لا يفيد إلا إلزام بعض الخصوم دون البعض ، ولهذا لم يلتفت صاحب المواقف إلى هذه الجهة من الدلالة ذاكراً أن الخصم قد يمنع فى الشاهد ثبوت العلم والقدرة والإرادة ونظائرها ، بل الثابت فيه بيقين هو العالمية أى انكشاف المعلوم ، والقادرية أى التمكن من الفعل والترك ، والمريدية أى الترجيح لشىء على آخر ، وهكذا دون ثبوت مأخذ اشتقاقها من العلم والقدرة والإرادة فيبطل قياس الغائب على الشاهد بالكلية .

٢ - أما عن الدليل الثانى ومثله الثالث : فقد ذكرهما الإيجى وهما نفس الدليلين اللذين استدل بهما الغزالى فيما ذكرناه قريباً حيث كان

---

(١) ج ٢ ص ٥٤ .

أولها إلزاماً للمعتزلة ، وكان الثـانى إلزاما للفلاسفة ، وكان الدليلين معاً من نمـط واحـــد وها هو ذا الإيجى يذكر الدليلين إلزاماً لنفاة الصفات بأن الصفات لو كانت عين الذات لمـا أفاد حملها على الذات أو حمل بعضها على بعض ، لـكن حمل القدرة مثلا على الذات فى قولنا الله قادر ، أو حمل الإرادة على القدرة فى قولنا : القدرة هى الإرادة مفيد قطعاً زيادة مفهوم القدرة على مفهوم الذات ، ومفيد كذلك تغايراً واختلافاً بين مفاهيم الصفات بعضها مع بعض .

ولـكن الإيجى قد ضعف كل من هذين الدليلين بما يفيد أن هذين الدليلين قد بنى كل منهما على عدم الفرق بين مفهوم الشىء وحقيقته وهما فى الواقع لم يفيدا أكثر من زيادة مفهوم الصفات على الذات وتغاير الصفات بعضها مع بعض بالمفهوم فقط وهذا لانزاع فيه بين المستدل وخصومه .

أما زيادة حقيقـة الصفات على الذات وتغاير الصفات بحقائقها فغير مستفاد بهذين الدليلين لأن تصور حقيقة الذات وحقيقة الصفات لا سبيل إليـه[1] .

وإذا كان الأشاعرة قـد ضعفت أدلتهم على إثبات زيادة الصفات على الذات كما سبق توضيحه فإننا لانعدم هنا أن نقول لصالح الأشاعرة أن عدم الدليل لايستلزم عدم المدلول فى نفس الأمر وبخاصة أن الدليل النقلى شاهد لهم ومعارض لمذهب الخصم وأدلته .

فنى أكثر من موضع من القرآن يثبت الله لنفسه هذه الصفات ولنقرأ

---

(١) شرح المواقف وحواشيه جـ ٣ من ص ٣٧ إلى ص ٣٩ .

إذا شئنا قوله تعالى « لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه »[١] وقوله تعالى « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه »[٢] وقوله تعالى « ولا يحيطون بشيء من علمه »[٣] وقوله تعالى « أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة »[٤] وقوله تعالى « إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين »[٥] وغير ذلك من الآيات الدالة على إثباتها زائدة على الذات مما لا يسوغ معه التأويل ، ولا يسوغ معه كذلك ما يقوله المعتزلة من أن القرآن لم يثبت إلا مشتقات هذه الصفات وأنه لم يثبت فيه إلا أنه تعالى قادر عليم حي سميع بصير ونحوه مما يحتجون به لمذهبهم . وما ثبت من أصول هذه الصفات ومبادىء اشتقاقاتها كالعلم والقدرة أثبته بعضهم على نحو ما مر في بابه من هذا البحث وفقا لأصول مذهبهم بوجه أبعد هم عن المعقول حيث أثبتوا هاتين الصفتين وغيرهما أموراً اعتبارية أو أحوالا للذات لا توصف بالوجود ولا بالعدم فليست هذه الصفات على تقدير إثباتها موجودة حتى لا يلزمهم قيام الحوادث بذاته تعالى المفضى إلى تجسيمه تعالى أو حدوثه على فرض حدوث تلك الصفات ، وحتى لا يلزمهم القول بتعدد القدماء على القول بقدمها ، وقد كفرت النصارى بقولهم بثلاثة قدماء ، فأولى بالكفر من قال بسبعة أو ثمانية ، وليست تلك الصفات كذلك معدومة لأن الله قد أثبتها في كتابه إثباتاً صريحاً فآثروا لذلك الوقوع فيما يصادم العقل ، وقالوا إنها أحوال ليست بموجودة ولا معدومة فخالفوا النقل حيث أولوا نصوصه الصريحة في الإثبات على نحو

(١) سورة النساء آية ١٦٦ .

(٢) سورة فاطر آية ١١ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(٤) سورة فصلت آية ١٥ .

(٥) سورة الذاريات آية ٥٨ .

ما تبين ، وصادموا العقل لأن تأويلهم أوقعهم فى التناقض ، إذ العقل لا يتصور الشىء إلا موجوداً أو معدوماً ، ولا واسطة بين الوجود والعدم .

أما نفى الوجود ونفى العدم عن شىء واحد فهو ارتفاع للنقيضين ، وارتفاع النقيضين محال كاجتماعهما ، وذلك من المسلمات التى لا سبيل إلى مخالفتها إلا من غير عاقل ، ولم ينجهم من ذلك أن يقولوا إن هذه الصفات من قبيل الإضافات لا من قبيل الأمور الموجودة فى الأعيان . لم ينجهم هذا القول من المخالفة والتناقض لأن القول بأنها مجرد إضافات يستلزم وجود العالم والمعلوم معاً ، والقدرة كذلك وبقية الصفات ، وذلك يجرهم لا محالة إلى القول بحدوث الصفات وهم غير مستطيعين المضى إلى ذلك .

ومن ثم يكون الأشاعرة ومن نحا نحوهم أكثر إلتزاماً بمنهج القرآن فى إثبات الصفات ، ولا يضرهم بعد ذلك عند تأييدهم للنقل بآلة العقل أن يتعرضوا لشىء من الإلزامات والإشكالات العقلية من قبل خصومهم .

لا سيما أن نصوص الإثبات لا تقبل التأويل ، وأن مذهب الأشاعرة منذ ولادته على يد الأشعرى إمامهم قد قام كما هو معلوم ومقرر على أساس تأييد مذهب السلف من أهل السنة بأدلة العقل ، أى أن الهدف الأساسى من قيام هذا المذهب قبل أى هدف آخر هو عدم الخروج على مذهب السلف من أهل السنة والجماعة قبل الأشعرى ، والالتزام بمنهج القرآن والسنة فى استنباط العقائد بصفة عامة . وقد عرفت أن إثبات الصفات قد كان منهج القرآن والسنة الصحيحة كما كان عليه مذهب السلف من أهل الحديث وأئمة السنة قبل ظهور الأشعرى وغيره من أئمة المذاهب الكلامية ، ولهذا مضى الأشاعرة ومن نحا نحوهم ممن يلقبون بأهل السنة والجماعة يثبتون ما أثبته الله لنفسه وأثبته له رسوله وأثبته سلف الأمة ، ومن هذه الصفات أموراً

وراء الذات قديمة قائمة بها لا هى عين الذات ولا هى غيرها .

وذلك دون أن يلزمهم القول بتعدد القدماء حيث دفعوه بأن المحذورهو تعدد ذوات قديمة أو تعدد آلهة .

أما تعدد صفات قديمة لذات قديمة موجبة لها وهى من لوازم هذه الذات ومقتضياتها لأنها كمالاتها ، ولا يعقل وجود الذات ولا تحقق ألوهيتها بدونها فغير محذور بل هو الواجب ، ثم أن المعتزلة وأنصارهم عندما يمضون إلى القول بأن منهجهم فى نفى الصفات وعدم زيادتها على الذات إنما هو المنهج الذى يحقق كمال التنزيه ومطلق التوحيد لله من حيث أن إثباتها أموراً موجودة وراء الذات هو تطبيق المقاييس والاعتبارات الإنسانية على الله ، وهو ما يستلزم تشبيه الله من الزام ، وهو ما يخل بالتنزيه المطلق ويتنافى مع كمال التوحيد الإلهى . والواقع أن ذلك ليس إلا من اندفاعهم وراء الغلو العقدى فى فهم النصوص الشرعية وإسرافهم فى تأويلها وإلا فإن ما حذروه من ذلك الذى ألزموا خصومهم إياه قد وقعوا فيه ولزمهم على تقدير صحته ، وذلك فيما أثبتوه لله من مشتقات هذه الأوصاف أو من الأسماء كالعالم والقادر والمريد دون إثبات أصولها ومبدأ اشتقاقاتها من العلم والقدرة والإرادة وغيرها مما اختلفت عباراتهم فى التعبير عن حقيقتها ، وقد كان جهم ابن صفوان رائدهم فى مسلك النفى والتعطيل أكثر صدقاً منهم فى استخدامه المنهج العقلى على وجه الغلو والإسراف حيث ذهب إلى نفى الأسماء تبعاً لنفى الصفات حذراً من الوقوع فى التشبيه ، فإن إثبات الأسماء لله كالعالم والقادر والمريد والحى والسميع والبصير يلحق الله بمخلوقاته ، فيما يزعم الجهم فإنها ثابتة للإنسان كذلك فإثباتها لله يجعله سبحانه شبيهاً بالإنسان ، وقد بلغ به الصدق فى الانحراف لاهثاً فى تتبعه المسرف للعقل ومنهجه على حساب

النص أن قال فيما أثر عنه للسبب نفسه وانطلاقاً من هذا المنطلق أن الله ليس بشيء .

ولم يكن المعتزلة على مستوى الجهم من الأمانة للمذهب العقلى عندما اكتفوا بنفى الصفات وألزموا غيرهم إلزامات تنتهى إلى التشبيه من حيث أنها تقوم على تطبيق المقاييس الإنسانية على الخالق ، ولم يلتزموا هذه الالتزامات عندما أثبتوا لله الأسماء وهى مشتقات هذه الصفات مع أنها تلزمهم قطعاً .

٢ - أزلية الصفات

ومن الأحكام التي تجب للصفات على وجه العموم عند الأشاعرة كونها أزلية . وإذا ما ذهبنا نلتمس ما عند الأشعري في هذا الصدد وجدناه يدلل على أزلية كل صفة على حدة في كتابه اللمع . ودليله على أزلية العلم مثلا أنه تعالى لو لم يكن في الأزل عالماً لاتصف أزلا بضد العلم من الجهل والشك والآفات ، ولو كان الأمر كذلك لاستحال ان يعلم البارى شيئا [لأن ضد العلم لو كان قديما لاستحال أن يبطل أي يعدم ، وإذا استحال أن يبطل ذلك الضد لم يجز أن يصنع الصنائع الحكمية ، فلما صنعها ودلت على أنه عالم صح وثبت أنه لم يزل عالماً ، إذ قد استحال أن يكون في الأزل موصوفا بضد العلم][1] .

وبمثل ذلك الدليل على أزلية العلم يستدل على أزلية باقي الصفات لجريانه في عامتها . والأشعري بإثباته أزلية الصفات يكون قد خاصم المعتزلة القائلين بحدوث الإرادة لا في محل ، وحدوث الكلام في جسم جماد ، والكرامية القائلين بحدوث الإرادات والأقوال في ذاته تعالى على ما ذكرنا سابقا .

وما كان للأشاعرة أن يحيدوا عن نهج إمامهم في القول بأزلية الصفات أو بقدمها وهم لا ينفكون مواجهين نفس الخصوم الذين تصدى لهم الأشعري كالمعتزلة والكرامية على ما أشرنا إليه . بل والفلاسفة الذاهبين كذلك إلى حدوث صفة الكلام حيث قالوا إن الله قد أحدث كلامه في سمع النبي سواء في يقظته أو في منامه .

---

(١) اللمع ص ٢٦ .

بيد أن بعض الأشاعرة قد كانوا يتحرجون من وصف الصفات بالقدم ، ويؤثرون القول بأن صفات الله أزلية ، وذلك حذراً من أن يلزمهم القول بتعدد القدماء ، مفرقين بين كون الصفات أزلية وكونها قديمة ، والقول بأزلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكون القدم أخص . فإن القديم هو الأزلى القائم بنفسه ، ولكن كثيراً من الأشاعرة لم يجدوا غضاضة فى إطلاق القدم على الصفات بناء على أن القديم والأزلى مترادفان فكل أزلى قديم ، وليس القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالإجماع ، بل يكون كفراً إذا اعتبر قدم الصفات قدما ذاتيا بمعنى عدم المسبوقية بالغير . لكن قدم الصفات قدم زمانى بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم : [ولو سلم أن القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان أو زمانيا فلا نسلم ذلك فى الصفات بل فى الذوات خاصة أعنى ما تقوم بأنفسها ، والنصارى وإن لم يجعلوا الأقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال ، وقوله تعالى « وما من إله إلا إله واحد » بعد قوله « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » شاهد صدق على أنهم كانوا يقولون بآلهة ثلاثة ، فأين هذا من القول بإله واحد له صفات ، كما نطق بها كتابه ؟][1] .

وقضية قدم الصفات من القضايا التى أثارت عديدا من المشاكل بين فرق المسلمين .

ولكننا الآن نتذكر خلاف الكرامية الذين أثبتوا لله هذه الصفات ، غير أنهم ذهبوا إلى حدوثها ، ولم يسوغوا أن يكون البارى محلا للحوادث ،

---

(١) شرح المقاصد جـ ٢ ص ٥٧

بل نسبت إليهم هذه المقالة . بل لم يتورعوا عن القول بأن ذات الله تعالى جسم قديم ، إلى غير ذلك من طرماتهم التى سبق لنا مناقشتهم فيها من قبل فى هذا البحث .

٣ ـ قيام الصفات بالذات

ومن الأحكام التى أثبتها الأشاعرة للصفات الوجودية قيامها بذاته تعالى ضرورة أنه لامعنى لصفة الشىء إلا ما يقوم به . وكان الأشاعرة يؤثرون القول أن صفات الله قائمة بذاته أوموجودة بذاته ويتحاشون القول أنها فيه ، أو معه ، أو مجاورة له ، أو حالة فيه لإيهام التغاير ، كما أجمعوا على أنها ليست بأعراض . وقد خالف فى هذا الحكم كل من المعتزلة والفلاسفة ، ولكن المذهب الأشعرى فى هذا الصدد برىء مما التزمه هؤلاء جميعا كاستحالة قيام الصفة بنفسها على قول المعتزلة بحدوث الإرادة فى غير محل ، وكون الكلام ليس صفة لله ، بل صفة لما قام به من الجماد على قول المعتزلة أيضاً بحدوث الكلام فى جسم جماد ، ونفى الثقة فى الوحى وإمكان أن يكون تخيلات أو رؤى منامية وغير ذلك من الإلزامات التى يمكن تفاديها بإثبات هذا الحكم للصفات ، أعنى قيامها بذاته تعالى .

٤ ــ وحدة الصفات

ومن الأحكام الثابتة للصفات كذلك وجوب الوحدة لكل صفة منها بمعنى عدم التعدد فى الصفة الواحدة ، فالله تعالى قادر بقدرة واحدة لا بقدر متعددة ، مريد بإرادة واحدة لا بإرادات متعددة ، عالم كذلك إلى آخره .

وتذكر بعض الكتب خلافا فى ذلك لبعض أهل السنة كأبى سهل الصعلوكى حيث يذهب إلى إثبات علوم متعددة وقد سبق القول بذهاب جهم بن صفوان إلى إثبات علوم متعددة ، بيد أنه يقول بحدوث هذه العلوم تبعا لمتعلقاتها .

أما أبو سهل فإنه لم يتجاوز القول بقدم علومه مع القول بتعددها ، ومن ثم لا يرد عليه ما ورد على جهم هنالك ، ولكن الشيخ السنوسى فى كبراه يورد على أبى سهل مخالفته للإجماع[1] .

٥ ــ صدق الأسماء المشتقة
من الصفات على الله أزلا وأبداً

ومن هذه الأحكام أيضا ما ذهب إليه الأشاعرة من أن الأسماء المشتقة من هذه الصفات صادقة على الله أزلا وأبداً ، ولا خلاف بين الأشاعرة فى عموم هذا الحكم بالنسبة لسائر الأسماء المشتقة من الصفات اللهم إلا فى الأسماء المشتقة من الأفعال كالرازق والخالق والمعز والمذل .

فقد اختلف فى صدقها أزلا على البارى .

---

(١) السنوسية الكبرى ص ٢٨ .

وجملة القول فى ذلك أن الأسماء التى يسمى بها الله تعالى وهى مشتقات صفاته وأفعاله أنواع أربعة .

الأول : مالا يدل إلا على ذاته وهذا صادق أزلا وأبداً .

الثانى : ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم فإنه يدل على وجود غير مسبوق بعدم أزلا ، والباقى فإنه يدل على الوجود وسلب العدم عنه آخراً وكالواحد فإنه يدل على الوجود وسلب الشريك . وكالغنى فإنه يدل على الوجود وسلب الحاجة ، فهذا أيضا يصدق أزلا وأبداً لأن ما يسلب عنه يسلب لذاته فيلازم الذات على الدوام .

الثالث : ما يدل على الوجود وصفة زائدة من صفات المعنى كالحى والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم . وما يرجع إلى هذه الصفات السبعة كالآمر والناهى والخبير ونظائره . فذلك أيضا يصدق عليه أزلا وأبداً عند من يعتقد قدم جميع الصفات .

الرابع : ما يدل على الوجود مع إضافة إلى فعل من أفعاله كالجواد والرازق والخالق والمعز والمذل وأمثاله ، وهذا هو الذى وقع فيه الخلاف بين قائل بصدقه أزلا وبين مانع من هـذا الصدق ، والحق أن هـذا خلاف لفظى . ويوضح الإمام الغزالى الكشف عن حقيقة هـذا الخلاف بالمثال الآتى :

[السيف فى الغمد يسمى صارماً ، وعند حصول القطع به ، وفى تلك الحالة على الاقتران يسمى صارماً ، وهما بمعنين مختلفين ، فهو فى الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل ، وكذلك الماء فى الكوز يسمى مروياً وعند الشرب يسمى مروياً ، وهما إطلاقان مختلفان .

فمعنى تسمية السيف فى الغمد صارماً أن الصفة التى يحصل بها القطع فى الحال لا لقصور فى ذات السيف وحدته واستعداده ، بل لأمر آخر وراء ذاته فبالمعنى الذى يسمى السيف فى الغمد صارماً يصدق اسم الخالق على الله تعالى فى الأزل ، فإن الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن لتجديد أمر فى الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود فى الأزل ، وبالمعنى الذى يطلق فى حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق فى الأزل .

فهذا حظ المعنى . فقد ظهر أن من قال إنه لا يصدق فى الأزل هذا الاسم فهو محق وأراد به المعنى الثانى ، ومن قال يصدق فى الأزل فهو محق[1]. وأراد به المعنى الأول ، وإذا كشف الغطاء على هذا الوجه ارتفع الخلاف .

وبعد : فهذا ما ذكروه من الأحكام التى تشترك فيها سائر الصفات ، وما بقى منها مما لم نذكره هنا كعموم تعلق الصفات قد بحثناه ضمن مسائل كل صفة على حدة فلم يكن لنا وجه فى تكراره .

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٨٣ .

الصفات المتشابهة واختلاف المذاهب فيها

تعرف الصفات المتشابهة بأنها : [تلك الصفات التى توهم ظواهرها ثبوت خصائص الجسمية من الجوارح ، والتحيز ، والكيفيات[1] ، والانفعالات النفسية ، مما يتعارض ثبوته لله سبحانه مع الأدلة القطعية] .

وهى متشابهة على معنى أنها من جملة متشابه القرآن والسنة مما يخلو من الدلالة الراجحة على معناه ، وهو فى مقابلة المحكم الذى يدل على معناه بوضوح لاخفاء فيه على ما انتهت إليه آراء العلماء فى تحديد مفهوم كل من المحكم والمتشابه .

وتسمى تلك الصفات كذلك بالصفات الخبرية أو السمعية على معنى أنه لا دليل عليها إلا الخبر الصادق أو السمع من كتاب أو سنة ، وهل هى صفات مغايرة لصفات المعانى السبع كما هو مذهب السلف ورأى الأشعرى ، أم هى راجعة فى الحقيقة إلى صفات المعانى كما هو مذهب الخلف ؟ .

رأيان : أرجحهما : الأول على التحقيق وقد جاء فى القرآن والسنة المشهورة منها على سبيل المثال لا الحصر : اليد ، والوجه ، والنفس ، واليمين والساق ، والأعين ، والجنب ، والاستواء والغضب ، والرضا ، والنور

---

(١) فإن الكيفية فى اللغة بمعنى الهيئة والصفة كما فى المصباح المنير ، وفى الاصطلاح الكلامى : عرض لايقتضى القسمة واللا قسمة إقتضاء أوليا ، وينقسم إلى الكيفيات المحسوسة ، والكيفيات النفسانية ، والكيفيات المختصة بالكميات ، والكيفيات الاستعدادية كما فى المواقف ، وكل ذلك مختص بالمخلوقات .

وجاء منها فى الأحاديث المشهورة الكف ، والإصبعين ، والقدم، والنزول ، والضحك ، وصورة الرحمن ، وغير ذلك مما قد تعرض له فى موضع لاحق إن شاء الله تعالى .

وقضية الصفات المتشابهة من القضايا التى شاع الاختلاف فيها فى الجو الإسلامى منذ الصدر الأول لسلف الأمة حتى يوم الناس هذا .

ولقد تعددت أوجه هذا الاختلاف كما تعددت طوائفه ، إلا أنه فى الإمكان حصر هذه الأوجه والطوائف لهذا الاختلاف فى قطبين رئيسيين كما هو شائع فى الأوساط الكلامية والفلسفية ، وقد عرف هذان القطبان واشتهرا بالسلف والخلف . إلا أن ثمة خلافاً آخر طبقت شهرته آفاق الفكر الإسلامى العقدى ، ذلك هو ما جرى حول قضية التحديد والتفسير لمذهب السلف ، وبالتالى مذهب الخلف ، متمخضاً عن مدرستين كبيرتين هما : مدرسة الأشاعرة ومدرسة التيميين أتباع ابن تيمية .

وهذا الخلاف لم يحسم أيضاً حتى اليوم ، وتسلط التعصب والبعد عن الروح الموضوعية والنزعة النقدية لا يوحى بحسمه فى المستقبل القريب .

ولقد دأب الأشاعرة على تفسير مذهب السلف فى الصفات الخبرية على الجملة ، بأن السلف يؤمنون بها كما وردت فى الكتاب والسنة الصحيحة ، مع عدم الخوض فى معانيها مفوضين ما يراد منها لعلمه تعالى ، أى أن سلف الأمة مع إيمانهم بما ورد من هذه الصفات يصرفونها عن ظاهرها ، وهم إلى هنا متفقون مع الخلف ، غير أن هؤلاء يؤولونها إلى معان تفصيلية وأولئك يفوضون .

فهم بذلك يؤولونها إجمالا[1] هذا هو ما يكاد يكون صنيع الأشاعرة

---

(١) المواقف جـ ٢ ص ٢٠ .

فى تفسير مذهب السلف كما تتفق كتب النقلة المتأخرين من الأشاعرة .

أما ابن تيمية : فيرى أن مذهب السلف هو إثبات الظواهر من تلك الصفات غير أنه يدعى أن الظاهر من هذه الصفات أو تلك لا يمكن أن يكون هو نفس الظاهر منها عند إضافتها إلى المخلوق بل هو ظاهر يليق بجلال الرب وعظمته[1] .

ولكن هناك سؤالا يفرض نفسه هو : أى المدرستين أقرب إلى الصواب فى تحديدها لمذهب السلف فى الصفات المتشابهة ؟ ومن ثم فأيهما أقرب إلى الصدق فى دعواها الانتماء إلى سلف الأمة فى عقيدتها بالنسبة لتلك المسألة ؟

وحيث لا مناص من الإجابة على ذلك التساؤل ، فحرى بنا أن نعرض لمناقشة كل منهما على حدة فى شىء من التفصيل ، ويبرر هذا خطورة الموضوع وأهميته ، إذ أننا سنحاول - ما وسعنا ذلك - تحديد مذهب السلف من وجهة نظرنا فى محاولة ترجيحنا لإحدى المدرستين على أختها إن شاء الله .

---

(١) الفتوى الحموية ص ٧٤ .

الأشاعرة ومذهب السلف فى الصفات المتشابهة

إن معظم الكتب الكلامية إن لم تكن جميعها وبخاصة تلك الكتب التى تنسب إلى الأشاعرة المتأخرين تكاد تجمع على أن مذهب السلف[1] فى الصفات المتشابهة كالصورة والوجه واليد والضحك والغضب، وغير ذلك مما جاءت به نصوص الكتاب والسنة الصحيحة مما يوهم ظاهرة الجسمية أو التحيز أو الانفعالات النفسية وهو ما لا يليق بالرب.

إنهم لا يحملون ظواهر هذه الصفات على معانيها الحقيقية، فإن ذلك يتنافى مع التنزيه المطلق الواجب للرب.

وإنما يضربون صفحاً عن تلك الظواهر، ولكنهم لايمكن أن يبطلوا الأصل وذلك مثلا بتأويلها تأويلا تفصيلياً بمعان ملائمة كتأويل الاستواء بالاستيلاء، وغيره؛ لما قد يلزم ذلك من الوقوع فى تحديد لبعض المعانى التى قد لا تتفق مع مراد الله من هذه الصفة أو تلك، فليفوض المعنى المراد إلى علمه تعالى مع وجوب اعتقاد تنزيهه عما توهمه ظواهر الصفات هذه من الجوارح والتحيز والكيفيات النفسية، وذلك هو التأويل الإجمالى[2].

---

(١) يقرر الشيخ البيجورى أن سلف الأمة هم من كانوا قبل الخمسمائة من الهجرة، أو هم أهل القرون الثلاثة الأولى، يعنى الصحابة والتابعين وتابعى التابعين، الجوهرة ص ٨١ وما بعدها وأنا أميل إلى الرأى الثانى، إذ كان ذلك قبل أن تنتشر المذاهب الكلامية وتتشعب ويدخل فيها ما يدخل من العناصر الاجنبية فلسفية وغير فلسفية.

(٢) انظر شرح المواقف جـ ٣ ص ١٩، والجوهرة للبيجورى من ص ٨١ إلى ص ٨٣، وإشارات المرام ص ١٨٧.

ذلك هو موقف السلف من فهم هذه الصفات كما ينقل عن الأشاعرة .

ولكن المنهجية اقتضينا أن نعرض طرفاً من النصوص التى وردت عن بعض أعلام السلف حتى تتضح مساحة أوسع من الضوء حول الحقيقة التى لابد من إيضاحها ، وهى مدى صدق تفسير الأشاعرة لمذهب السلف فى المسألة .

النصوص الواردة فى المقام عن الصحابة :

إن فى هذا الباب من النصوص قدر غير قليل قد روى ونقل عن صحابة رسول الله ﷺ ، وكلها تفيد بظواهرها أن الرب فى السماء ، أو فوق العرش.

وها هى نماذج منها : يروى البخارى فى تاريخه :

قال محمد بن الفضيل عن فضيل بن غزوان عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما قال : ولما قبض رسول الله ﷺ دخل أبو بكر رضى الله عنه فأكب عليه وقبل جبهته وقال : بأبى أنت وأمى طبت حياً وميتاً . وقال : من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله فى السماء حى لايموت[1] .

فهذا هو الصديق رضى الله عنه يعلنها صريحة أن الله فى السماء حى لا يموت . أما عمر بن الخطاب رضى الله عنه فتسجل له هذه الحادثة : قال إسماعيل عن قيس قال :

لما قدم عمر رضى الله عنه الشام استقبله الناس وهو على بعيره فقالوا : يا أمير المؤمنين لو ركبت برذونا ليلقاك عظماء الناس ووجوههم ، فقال عمر

---

(١) ذكره ابن الأثير فى الكامل فى التاريخ ج ٢ ص ٣٢٤ ط بيروت .

رضى الله عنه : ألا أراكم ههنا إن الأمر من ههنا وأشار بيده إلى السماء[1]

إن ثانى الخلفاء الراشدين يقرر أن الأمر من ههنا مشيراً إلى السماء ، ولاشك أنه يعنى أن مصدر هذا النور إنما هو الله الذى نعرف جميعا أنه فى السماء .

وأوضح من هذا وأصرح ما يرويه البيهقى بسنده : (أنه مر فى ناس من أصحابه فلقيته عجوز فاستوقفته فوقف عليها ، فوضع يديه على منكبيها حتى قضت حاجتها ، فلما فرغت قال رجل : حسبت رجالات قريش على هذه العجوز . قال : ويحك تدرى من هذه ؟

هذه عجوز سمع الله عزوجل شكواها من فوق سبع سموات[2] - إلى آخر الحديث .

إلى غير هذا مما يؤثر عنه رضى الله عنه فى هذا الباب . مما يستغنى عنه بما هو بين أيدينا .

وهاهو ابن مسعود رضى الله عنه فى رواية الدارمى يقول : حدثنا موسى ابن إسماعيل قال : حدثنا حماد بن سلمة عن عاصم عن زر عن ابن مسعود رضى الله عنه قال :

(مابين السماء الدنيا والتى تليها خمسمائة عام وبين كل سماء مسيرة خمسمائة عام وبين السماء السابعة وبين الكرسى خمسمائة عام وبين الكرسى إلى الماء مسيرة خمسمائة عام والعرش على الماء والله تعالى فوق العرش وهو يعلم ما أنتم عليه)[3] .

---

(١) ابن قيم الجوزية اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٣٩ ط صفهد .
(٢) الأسماء والصفات ص ٤٢٠ واجتماع الجيوش ص ٣٩ وما بعدها .
(٣) انظر الأسماء والصفات ص ٤٠١ وانظر اجتماع الجيوش ص ٤٠ .

وروى الأعمش عن خيثمة عنه : (أن العبد يهم بالأمر من التجارة أو الإشارة حتى إذا تيسر له نظر الله إليه من فوق سبع سموات فيقول للملك : اصرفه فيصرفه عنه) وبأدنى تأمل يلاحظ أن ابن مسعود يقرر أن الله فوق العرش محدداً مكان العرش من السموات السبع ثم مكان كل سماء من التى تليها بالبعد الزمنى .

ومما لاريب فيه أن هذه الرواية عن ابن مسعود يستحيل أن تكون صادرة عن غير توقيف ، فهى قضية العقيدة التى لا يرجى من غير ابن مسعود وأقرانه من صحابة رسول الله ﷺ حمايتها والزود عنها بقدر ما يرجى منهم .

وفى تقديرى أن ابن مسعود بمقتضى هذه الرواية مثبت لفوقية الله تعالى على العرش بكل مايوحى به الجو الذى يحلق فيه نص هذه الرواية على النسق الذى أشرت إليه .

ومثل هذا ما يكاد يقال عن عبد الله بن عباس رضى الله عنه فيما يرويه البيهقى بسنده عنه : (تفكروا فى كل شىء ولا تفكروا فى ذات الله فإن بين السموات السبع إلى كرسيه سبعة آلاف نور وهو فوق ذلك[1] .

يضاف إلى ذلك ما قاله رضى الله عنه فيما قال لعائشة رضى الله عنها عند موتها: (إن الله الذى أنزل براءتك من فوق سبع سموات - الحديث فيما يرويه عنه عبد الله بن مليكة فى مسند الحسن بن سفيان ، وكتاب عثمان بن سعيد الدارمى من حديث عبد الله بن أبى مليكة أنه حدثه ذكوان قال : استأذن

(١) ذكره العجلونى فى كشف الخفاء جـ ١ ص ٣١١ عن ابن عباس . من رواية أبى الشيخ فى العظمة .

ابن عباس رضى الله عنهما (على عائشة وهو يموت إلى آخر الحديث)[1] هذا فضلا عما يذكره ابن قيم الجوزية عن عائشة وزينب بنت جحش رضى الله عنهما مما يفيد أن الله تعالى فوق عرشه أو نحوه[2] . كل ذلك إنما يلقى الضوء على مفهوم تلك المسألة للصحابة ويحدد موقفهم منها .

ولكم طال الخلاف حول تحليل هذه النصوص وغيرها وهو بالضرورة تحليل لعقيدة الصحابة بالنسبة لهذه المسألة .

والذى يمكن أن أفهمه من موقف الصحابة من خلال هذه النصوص وأمثالها : أنه مطابق لموقف القرآن بل هو امتداد عضوى للكيان القرآنى والمنهج المحمدى ، فإن النصوص التى احتوت هذه الألفاظ التى اصطلح على تسميتها بالصفات الخبرية قد جاءت مثبتة إياها للرب ، وهذا لا خلاف فيه . لقد أثبتتها إثباتاً مباشراً بلا تأويل ولا تمثيل تماماً كما نراها ثابتة فى النصوص التى رويت عن الصحابة .

إن القرآن يقول فى صفة الوجه : (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)[3] ويقول فى صفة العين : « ولتصنع على عينى »[4] وفى صفة اليد : « يد الله فوق أيديهم »[5] وفى صفة الجنب : «أن تقول نفس يا حسرتى على ما فرطت فى جنب الله »[6] واليمين يطوى بها كقوله :

---

(١) اجتماع الجيوش ص ٤١ .
(٢) نفس المصدر ص ٤ .
(٣) سورة الرحمن آية : ٢٧ .
(٤) سورة طه آية : ٣٩.
(٥) سورة الفتح آية : ١٠.
(٦) سورة الزمر آية : ٥٦ .

« والسموات مطويات بيمينه »[١] والروح قوله : « ونفخت فيه من روحى »[٢] والنفس كقوله حكاية عن عيسى عليه السلام : « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك »[٣] والفوقية وأنه يعرج ويصعد إليه كقوله : « يخافون ربهم من فوقهم »[٤] « تعرج الملائكة والروح إليه »[٥] « إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح »[٦] والاستواء على العرش : « ثم استوى على العرش »[٧] وكون الملائكة عنده قوله : « ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون »[٨] والقرب من عبده كقوله : «ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون »[٩] ومعيته للخلق كقوله : « وهو معكم أينما كنتم »[١٠] وكونه فى السموات والأرض وهو نورها وأن له نوراً يمثل بالنور الذى نعسه كقوله : « وهو الله فى السموات وفى الأرض »[١١] وقوله : « الله نور السموات والأرض »[١٢] الآية . والمجىء والإتيان فى ظلل من الغمام

---

(١) سورة الزمر آية : ٦٧
(٢) سورة ص آية : ٧٢
(٣) سورة المائدة آية : ١١٦
(٤) سورة النحل آية : ٥٠
(٥) سورة المعارج آية : ٤
(٦) سورة فاطر آية : ١٠
(٧) سورة يونس آية : ٣
(٨) سورة الأنبياء آية : ١٩
(٩) سورة الواقعة آية : ٨٥
(١٠) سورة الحديد آية : ٤
(١١) سورة الأنعام آية : ٣
(١٢) سورة النور آية : ٣٥

كقوله : « وجاء ربك والملك صفا صفا »[1] وقوله : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة »[2] والنداء كقوله : « إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى »[3] والعجب قوله : « بل عجبت ويسخرون »[4] أى بضم التاء فى قراءة حمزة والكسائى ، والحب كقوله : « فسوف يأتى الله بقوم يحبهم ويحبونه »[5] والكراهية كقوله : « ولكن كره الله انبعاثهم »[6] والرضا كقوله : « رضى الله عنهم ورضوا عنه »[7] والغضب والسخط كقوله : « وغضب الله عليه ولعنه »[8] وقوله : « أن سخط الله عليهم »[9] والرحمة والرأفة كقوله : « رءوف رحيم » والمكر كقوله : « ومكروا ومكر الله »[10] والخداع كقوله : « وهو خادعهم »[11] إلى غير ذلك .

إن هذه النصوص القرآنية تثبت تلك الصفات بهذا الإطلاق دون تأويل ولا تمثيل كما قلت : الأمر الذى كان مثاراً لكل هذه المشكلات.

---

(١) سورة الفجر آية : ٢٢ .
(٢) سورة البقرة آية : ٢١٠ .
(٣) سورة النازعات آية : ١٦ .
(٤) سورة الصفات آية : ١٢ .
(٥) سورة المائدة آية : ٥٤ .
(٦) سورة التوبة آية : ٤٦ .
(٧) سورة البينة آية : ٨ .
(٨) سورة النساء آية : ٩٣ .
(٩) سورة المائدة آية : ٨٠ .
(١٠) سورة آل عمران آية : ٥٤ .
(١١) سورة النساء آية : ١٤٢ .

التى شاعت وانتشرت فى الأجواء الإسلامية . فماذا كان موقف الصحابة والوحى ينزل بهذه النصوص بين أيديهم ؟

أو بعبارة أخرى : ماذا كانت درجة التقبل الذهنى والنفسى لمثل هذه المعانى ؟

هل كانوا يحملون تلك الصفات على ظواهراها مع إثباتهم إياها للرب تعالى ؟ أم كانوا يصرفونها عن تلك الظواهر ؟ ثم بعد ذلك هل كانوا يعينون المعنى المراد منها ؟

الحق أنهم لم يثبتوا هذه الصفات على معانيها الظاهرة منها ، وإنما صرفوها عن تلك الظواهر .

إذن لأثبتوا لله حينئذ ما يوقع فى شراك التجسيم والتشبيه ، مما لا يليق بعقيدة صحابة رسول الله .

فهم ما عينوا ولا حددوا المعانى المرادة منها ، وإنما فوضوها إلى علمه تعالى .

ذلك ما تنطق به النصوص الواردة عنهم ، والتى سنحاول ذكر طرف منها فيما يأتى :

وقبل إيراد هذه النصوص يمكن القول : بأن الصحابة وهم بين يدى رسول الله ﷺ كانت تثار بينهم بعض المشكلات التى تثار حول العقيدة ، ولكنها كانت من ذلك النوع الذى يتجه نحو ما يعرض لعقائدهم مما يثير مخاوفهم على إيمانهم ويقينهم فحسب .

أما ما انتهى إليه الله ورسوله فى وضوح وبيان ، فلا يجوز للمسلمين أنه

يتجاوزوه إلى صور من الجدل والنزاع بعضهم مع بعض ، أو فيما بينهم وبين النبي ﷺ وخاصة فيما يتعلق بعقائدهم فى ذات الله وصفاته .

إن ذلك هو الجدال والمراء الذى شدد رسول الله ﷺ فى النهى عنه رفقاً بالمسلمين ، وخوفا من الوقوع فى أخطاره[1] .

فالواجب إذن هو الوقوف عندما حدده ﷺ لهم فى هذه المسائل بالذات ، ومما لا ريب فيه أن الصحابة قد كانوا نماذج تطبيقية لهذا المنهج ، ولم يختلف ذلك حتى بعد رحيل النبى عنهم ، فلم يثبت أن أحداً منهم قد سأل عن مسألة فى ذات الله وصفاته ، ولم يثبت كذلك تنازعهم فى شىء من هذا ، وإنما سكتوا عما سكت عنه الرسول ﷺ لم يزيدوا ولم ينقصوا عنه شيئاً . ويدعم ابن القيم هذه الفكرة فيقول : [إن الصحابة لم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال][2] وهو محق فى ذلك .

أما المقريزى : فإنه يوضح الأمر أكثر إيضاحاً حينما يقول : [إن أحداً منهم - أى الصحابة - لم يسأل عن معنى شىء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة فى القرآن الكريم - بل كلهم فهموا معنى ذلك ، وسكتوا عن الكلام فى الصفات . نعم ولا فرق أحد منهم بين صفه ذات وصفة فعل ، وإنما أثبتوا

---

(١) من الأحاديث التى وردت فى النهى عن الجدل فى المتشابه : ما رواه البخارى فى صحيحه فى كتاب التفسير بسنده عن عائشة رضى الله عنها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : « إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذرهم » .

(٢) إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية جـ ١ ص ٥٥ .

له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة . . والإكرام والجود][1] إلخ .

إذا كان هذا هو الموقف المأثور عن الصحابة والمنهج المعهود عنهم - وهو كما سبق أن قلت - موقف القرآن ومنهجه وما كان لمثلهم أن يزيدوا عنه أو ينقصوا شيئاً .

يقول الشيخ أبو حامد الغزالى : [إنهم - أى الصحابة - كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى فى إثبات نبوة الرسول محمد ﷺ ، وإلى إثبات الإلهية مع عبدة الأصنام ، وإلى إثبات والبعث مع منكريه ، ثم ما زادوا فى هذه القواعد التى هى أمهات العقائد على أدلة القرآن ، وما ركبوا ظهر اللجاج فى وضع المقاييس العقلية ، وترتيب المقدمات وتحرير طريق المجادلة][2] .

ولم يكن إزاء سكوت الصحابة عن الكلام فى ذات الله وصفاته وعدم خوضهم فيه وعدم تجاوزهم ماجاء فى القرآن وفى كلام النبى ﷺ لم يكن ذلك كله إلا لأنه مما لا يجوز الخوض فيه ، ولا يصح مساس العقل بحرماته ، فالعقل حينئذ مقامه العجز والنقصان ونقصانه فى ذلك عين الكمال .

ماأثر عن الصحابة من نصوص أخرى فى الموضوع :

ومن هنا كان الصديق أبو بكر رضى الله عنه يقول : فى الكلام عن تنزيه الله عن مشابهته للحوادث (العجز عن إدراك الإدراك إدراك) .

---

(١) الخطط المقريزى جـ ٤ ص ٢٨١ ط ١ ، ١٣٢٤ هـ .

(٢) إلجام العوام ص ٢٧٦ من مجموعة رسائل الإمام الغزالى . نشر مكتبة الجندى .

ويشرح الإسفرايني قوله هذا بأنه : إذا صح عندك أن الصانع لا يمكن معرفته بالتصوير والتركيب والقياس على الخلق صح عندك أنه خلاف المخلوقات[1].

وإذا كان الحق هو مخالفة الله لسائر مخلوقاته فمن العبث أن تقاس ذاته وصفاته بنفس المقاييس التي يقاس بها مخلوقاته.

عرف هذا الصحابة بل وأعلنوه كما أشارت إليه عبارة أبو بكر الصديق وكما صرحت به تصريحا عبارة عبد الله بن عباس حين سأله نجدة من عامر الحروري إذ قال له : كيف معرفتك بربك ، لأن من قبلنا اختلفوا علينا ؟

فقال : (إن من ينصب دينه القياس لا يزال الدهر في التباس مائلا عن المنهاج ، طاعناً في الاعوجاج أعرفه بما عرف به نفسه من غير روية وأصفه بما وصف به نفسه)[2].

كان المنهج الصواب إذاً كما يراه ابن عباس هو أن يعرف الله بما عرف به نفسه وأن يصفه بما وصف به نفسه أيضا كما جاء به رسوله ﷺ ولا مجال للعقل بقياسه في هذه المسألة ، وإنما المجال هو مجال الاتباع لما وقفت عنده من ذلك نصوص القرآن وكلام النبي ﷺ : أن هذا هو المنهج كما حدده ابن عباس بل كما صوره علي بن أبي طالب بشكل أكثر تفصيلا وأوضح بياناً ، وذلك حين جاءه يهودي فقال له : يا أمير المؤمنين متى كان ربنا ؟

---

(١) التبصير في الدين ص (٩٧) .

(٢) صون المنطق للسيوطي ص ٥٠ .

فتمعر[1] وجه على رضى الله عنه ، فقال : يا يهودى : (.. كان بلا كيف يكون ، كان ولا كينونة .. ليس له قبل ... هو قبل القبل ، بلا قبل ولا غاية، انقطعت الغايات دونه ، فهو غاية كل غاية[2] .

وسأله رجل فى مسجد الكوفة هل تصف لنا ربك ؟ فنزداد له حباً ، فغضب رضوان الله عليه ونادى : (الصلاة جامعة) فحمد الله وأثنى عليه إلى أن قال : (فكيف يوصف من عجزت الملائكة مع قربهم من كرسى كرامته أن يعلموا من علمه إلا ما علمهم ؟ . . فعليك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته ، وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك فى الكتاب فرضه ، ولا فى سنة النبى ﷺ أثره ، فكل علمه إلى الله تعالى ، فإنه منتهى حق الله عليك][3] .

وسئل : أين الله ؟ فقال : إن الذى أين الأين لا يقال له : أين . فقيل له : كيف الله ؟ فقال : ان الذى كيف الكيف لا يقال له : كيف .

فسئل : ما وجهة وجه الله ؟ فأمر فأتى له بشمعة فوضعها فى أنبوبة فصيب وقال للسائل : ما وجه هذه الشمعة وبأى جانب تختص ؟ فقال له السائل : ليس يختص بجانب دون جانب . فقال : ففيم السؤال إذن[4] ؟

---

(١) معر وجهه : غيره غيظاً ، فتمعر ، كذا فى القاموس المحيط .

(٢) تاريخ دمشق لابن عساكر ، التهذيب : (جـ ٢ ص ٢٩٩) .

(٣) إيثار الحق لابن المرتضى ص ٩٦ .

(٤) التبصير فى الدين الاسفرايينى ص ٩٨ .

ويروى عنه قوله فى العرش : إن الله تعالى خلق العرش إظهاراً لقدرته لا مكاناً لذاته[1] .

ومن كل هـذه النصوص يكاد يخرج المنهج أكثر وضوحاً وبياناً ، فلا ينبغى أن يتجاوزوا ما جاء فى القرآن أو السنة من صفات الله بصور من التأويلات أو بألوان من تحديد الكيفيات ، فإن ذلك من تكايف الشيطان على حد تعبير الإمام على رضى الله عنه .

وهل يليق أن نصور الرب بكيفية ما وهو الذى كيف الكيف ؟ هل يليق أن نتصوره فى مكان وهـو الذى أين الأين ؟ إنه متقدس عن الأين والكيف ، وإن فى هذا الكفاية لنظفر بذلك المنهج الذى تبلور فى وجوب الوقوف عندما جاء من صفات الله فى القرآن كلام النبى صلى الله عليه وسلم، منزهين له تعالى عن سائر الكيفيات من كل ما يكون به أقرب شبه إلى الحوادث .

إذا كان هـذا هو ما يكاد يكون منهج الصحابة ، وإذا كان منهجهم هـذا هو الامتداد الطبيعى لمنهج القرآن ، فإننا لا نرى الأمر يختلف كثيراً ، حين نتناول بالبحث منهج التابعين وتابعى التابعين ، وذلك بالرغم من أن هذا العهد لم يشهد ألواناً من الخلافات حول العقائد ، بين المسلمين فحسب ، بل شهد ولادة الكلام المتمثل فى آراء الفرق واختلافاتها ، تلك الفرق التى غص بها هذا العصر وكان نتاج تنازعها واختلافها ، وحصيلة مذاهبها وآرائها حول العقائد والأصول ، هو علم الكلام كما هو معروف .

---

(١) الفرق بين الفرق البغدادى ص ٣١٢ .

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق بعد تمهيد قصير بين فيه انتهاء عصر الصحابة ما بين التسعين والمائة الهجرية ، وظهور مذهب الاعتزال على يدى واصل بن عطاء فى ذلك التوقيت تقريباً ، أى المائة الهجرية باستثناء بعض الخلافات التى قد حدثت قبل ذلك ، حول مسائل القدر مما كان يأتى عرضاً غير مقصود من المسائل ، يقول : [وجملة القول : أنه فى هذا العهد - أى عهد التابعين - ظهر الخلاف بين الفرق التى أشرنا إلى منا شيء وجودها فى هذا العهد السالف ، واحتدم النزاع بينها ، واعتمد هذا النزاع على كل وسائل الدفاع من جدل يقوم به على أدلة نقلية وعقلية ، ثم تولدت مسائل اعتقادية كانت موضع تجادل وتنازع ، وافترق المسلمون فيها فرقاً ، فظهر علم الكلام على أيدى هذه الفرق خصوصاً المعتزلة[1]] .

وعلى الرغم من هذا الجو الذى أفرخت فيه المذاهب والفرق ، فإننا لا نكاد نلمح انفصالا بين المنهج السابق ومنهج التابعين أو تابعى التابعين ، إلا بعض الأثر الطبيعى لهذه التيارات الفكرية التى أشرنا إليها ، والتى صاحبت فى سيرها وجود التابعين أو تابعى التابعين .

بيد أنه أثر لم ينحرف بهم عن منهج الإثبات ، بل عن منهج الصحابة ومنهج القرآن ، وإنما كان أثراً يدعم ذلك المنهج ويوضح جوانبه ، ويدافع عنه فى التيارات وجه المنازلة ، والمذاهب المعادية - كما سنجده إن شاء الله - وإذا كان علينا هنا أن نعرض طرفاً من نماذج تلك النصوص التى أثرت عن التابعين وتابعى التابعين ، فإننا مصطفون بعضها مما يلقى الضوء على صحة ما نقول .

---

(١) التمهيد ص ٢٨٧ .

ما أثر عن التابعين وتابعي التابعين من النصوص في الموضوع :

١ - يذكر ابن القيم أن علياً بن الأقمر قال : [كان مسروق : إذا حدث عن عائشة رضى الله عنها قال : حدثتني الصديقة بنت الصديق رضى الله عنهما حبيبة حبيب الله ﷺ المبرأة من فوق سبع سموات][1] .

فها هو ذا مسروق رضى الله عنه يعلن أن عائشة قد برأها الله من حادثة الإفك المشهورة من فوق سبع سموات ، فهذا قرار منه بأن الله فوق السموات السبع ، يعنى أنه فوق عرشه كما هى العقيدة القرآنية .

٢ - كما يذكر ابن القيم بسنده عن عكرمة قال : بينما رجل مستلق على مثنه فى الجنة فقال فى نفسه لم يحرك شفتيه : لو أن الله يأذن لى لزرعت فى الجنة فلم يعلم إلا والملائكة على أبواب جنته قابضين على أكفهم فيقولون : سلام عليك ، فاستوى قاعداً ، فقالوا له : يقول لك ربك : تمنيت شيئاً فى نفسك قد علمته وقد بعث معنا هذا البذر يقول لك : ابذر فألقى يميناً وشمالا وبين يديه وخلفه فخرج أمثال الجبال على ما كان تمنى وزاد فقال له الرب من فوق عرشه : كل يا ابن آدم فإن ابن آدم لا يشبع »[2] .

ويكاد يذكر ابن القيم فى اجتماع جيوشه عن غير من ذكرنا من التابعين مثل هذا الذى نقله من أقوالهما كقول قتادة وقول سليمان التيمى مما يفيد كون الله فى السماء أو فوق عرشه ، وما إلى ذلك من قول لكعب الأحبار يتجاوز فيه مجرد كون الرب فى السماء أو فوق العرش عما ورد فى أقوال بعض التابعين والصحابة من مجرد إثبات الفوقية أو العلو للرب تعالى مباشرة .

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ٤٢ .
(٢) المرجع السابق .

الأمر الذى ذهب بالبعض إلى قولهم : إن ذلك لم يرد مقصوداً به الإثبات بل أنه ورد مقصوداً به سلب الصفات الأرضية التى ثبتت للأصنام سلبها عن الرب الذى ينبغى أن يتصف بالعلو والقهر .

ليست المسألة إذن إلا من باب السلب ، لكن هذا الكلام لا يستوى على سوقه أمام ذلك الوضوح الذى يشف عنه النص الذى أوردناه آنفاً عن ابن مسعود[1] وما بيناه ثمة من أن مسألة إثبات الفوقية والعلو إنما هى مسألة مقصودة لذاتها .

وذلك بما يصرح به نص ابن مسعود من تحديد مكان العرش من السموات التى حدد ما بين كل سماء منها والتى تليها من المسافات إلى غير ذلك من المعانى التى لا تفضى إلا إلى نتيجة واحدة ، تلك هى أن فوقية الله وعلوه على سائر خلقه عقيدة مقصودة قصداً

ويكاد لا يخرج عن هذا الإطار ما يفهم عن ابن عباس مما تضمنه نصه الذى نقلناه عنه أيضاً .

فالمسألة إذن ليست من باب السلب وإنما هى من باب الإثبات الصريح .

وإذا كنا قد حاولنا تحديد الخط العقدى بين الصحابة والتابعين وتابعيهم وبخاصة ما يتعلق بفهمهم للصفات المتشابهة ـ فإن ذلك النص عن كعب الأحبار يعطينا أصدق الأمثلة على ذلك بما ينم عنه من الشبه الكبير بينه وبين نص ابن مسعود سالف الذكر .

فكلاهما يفضى إلى أن عقيدة الفوقية أو العلو إنما هى بعيدة عن مسالك

---

(١) انظر ما كتبناه عن ابن مسعود فى هذا البحث .

التأويل والتفصيل - كما وضحناه سالفاً - مما نكتفى عن تكراره هنا بسوق ذلك النص عن كعب الأحبار فيما يرويه ابن القيم :

قال الليث بن سعد : حدثنى خالد بن يزيد عن سعيد بن هلال أن يزيد ابن أسلم حدثنى عن عطاء بن يسار قال : أتى رجل كعباً وهو فى نفر فقال : يا أبا إسحق ، حدثنى عن الجبار فأعظم القوم قوله . فقال كعب : دعوا الرجل ، فإن كان جاهلا تعلم ، وإن كان عالماً ازداد علماً . ثم قال كعب : أخبرك أن الله خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ، ثم جعل ما بين كل سماءين كما بين سماء الدنيا والأرض ، وكنفهن مثل ذلك ، ثم رفع العرش فاستوى عليه فوقه[1] .

من هذا النص وغيره مما أورده ابن قيم الجوزية عن كعب الأحبار ومنهج نهجه ، تترجح صحة ما نذهب إليه من أن موقف التابعين من إثبات الصفات المتشابهة للرب بلا تأويل ولا تكييف كموقف سلفهم من الصحابة والقرآن وكلام النبى ﷺ . وكما تأكد هذا من تلك النصوص التى نقلها ابن قيم الجوزية عن هؤلاء الذين أشرنا إليهم وغيرهم كمقاتل والضحاك[2] فإن ذلك لمتأكد أيضاً كأوضح ما يكون التأكد فى تلك النصوص التى سننقلها عن تابعى التابعين .

١ - روى البيهقى بإسناد صحيح إلى الأوزاعى قال : كنا والتابعون متوافرون نقول : إن الله تعالى ذكره فوق عرشه ونؤمن بما وردت السنة به من صفات جل وعلا[3] .

---

(١) انظر اجتماع الجيوش ص ٤٣ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق ص ٤٣ .

(٣) الأسماء والصفات ص ٤٠٨ ط بيروت ، وانظر اجتماع الجيوش ص ٤٣ .

هذا هو مايراه الإمام الأوزاعى فى العرش والفوقية ، ولقد رأى أيضاً هذه الوحدة الفكرية بين التابعين وتابعى التابعين فى عقيدتهم فى صفات الله تعالى .

فيعلق على ذلك ابن القيم قائلا : إن ابن تيمية ـ يقول تعقيباً على ذلك : أنه أى الأوزاعى كان يقول ذلك رداً على الجهمية الذين أنكروا فوقية الله على العرش ونفوا سائر صفاته تعالى .

٢ ـ روى الدارمى والحاكم والبيهقى وغيرهم بأصح إسناد إلى على بن الحسن بن شقيق . قال : سمعت عبد الله بن المبارك يقول : نعرف ربنا بأنه كان فوق سبع سموات على العرش بائن من خلقه ولا نقول كما قالت الجهمية .

ماذا قالت الجهمية ؟ يجيب على هذا التساؤل ابن المبارك حين يقول فيما ذكره ابن خزيمة عن ابن المبارك أنه قال له رجل : يا أبا عبد الرحمن قد خفت من كثرة ما أدعوا على الجهمية قال : لاتخف فإنهم يزعمون أن إلهك الذى فى السماء ليس بشىء[1] .

يتضح إذن من هذا النص الذى روى عن عبد الله بن المبارك فيما ينقله ابن القيم ذلك الامتداد العضوى لذلك المنهج الذى انتهجه بعد القرآن والسنة الصحابة وتابعوهم .

وعقيدة تابعى التابعين إذن هى الإثبات فيما يتعلق بالصفات المتشابهة التى تتمثل فى إثبات صفة الفوقية والعلو للرب إثباتاً مقصوداً كما يوحى به نص ابن المبارك الذى بين أيدينا ، وكما أوحت به النصوص عن كعب الأحبار وغيره من التابعين وابن مسعود وغيره من الصحابة ، مما وضحناه توضيحاً .

---

(١) اجتماع الجيوش ص ٤٤ .

ويؤكد هذه الفكرة أكثر تأكيداً موقف ابن المبارك من الجهمية النفاة للصفات إلى حد يفضى معه ذلك النفى والتجريد للرب إلى درجة العدم على نحو ما يؤدى إليه قولهم السابق ، هذا الموقف الذى حدده ابن المبارك فى قوله : أن الجهمية وصل بهم قولهم وانتهى إلى أن الرب ليس بشىء ، ولما أدام نفيهم هذا من تلك البطلان أو المحال ؛ فليكن ما يليق بجلال الله من الإثبات الذى لا يتعارض مع التنزيه المطلق .

لكن ما حدوه هذا الإثبات ؟

والحق الذى لا مراء فيه أنه لا يمكن البتة بناء على ما تقدم وكما أشرنا إليه غير مرة أن يريد السلف رضوان الله عليهم من هذا الإثبات إثبات الظواهر - هذه الصفات من الوجه والعين واليد إلى آخره ؛ للرب تعالى وذلك لما يلزم عليه من المحالات المؤكدة وحاشى لسلف الأمة أن يصفوا الرب بما يوقع ذاته فى حدود التجسيم والتشبيه ، ويعنى هذا - كما قلت سابقاً - أن سلف الأمة يصرفون هذه النصوص عن ظواهرها وقد آمنوا بها كما وردت فى القرآن والسنة .

أما ما يراد بها من المعانى فقد فوضوا ذلك إلى علم الله ؛ وهذا ما اصطلح عليه بالتأويل الإجمالى الذى يقابله التأويل التفصيلى ويعنى حمل هذه الألفاظ على معنى من المعانى اللائقة بالرب وهو مذهب الخلف - كما قلت - وعلى كل فالسلف والخلف يتفقون جميعاً على تنزيه الرب عن الظواهر المستحيلة لتلك الصفات ، أما ما يراد منها فالسلف يفوضونه والخلف يعينونه وهذا الخلاف إنما نشأ عن خلافهم - أى السلف والخلف ، فى الوقف من الآية الكريمة : (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به) فالواقف على لفظ الجلالة مفوض كما هو مذهب السلف والواقف على لفظ العلم يبين

المراد كما هو مذهب الخلف ، وعلى كل فإن من الواجب القول هنا : أنه كان لكل من منهج السلف والخلف فى هذا الباب ما يبرره ويدعوا إليه يقرر ذلك صاحب مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ، حيث قال :

ذكر الشيخ السهروردى قدس الله سره : أخبر الله ورسوله بالاستواء والنزول - واليد - والقدم - والتعجب ، وكل ما ورد من هذا القبيل دلائل التوحيد فلا يتصرف فيه بتشبيه ولا تعطيل .

قيل هذا هو المذهب المعول عليه وعليه السلف الصالح ، ومن ذهب إلى القول الأول يريد مذهب الخلف القائلين بالتعيين شرط فى التأويل أن كل ما يؤدى إلى تعظيم فهو جائز وإلا فلا . قال ابن حجر : أكثر السلف لعدم ظهور أهل البدع فى أزمنتهم يفوضون علمها إلى الله تعالى مع تنزيهه سبحانه وتعالى عن ظاهرها الذى لا يليق بجلال ذاته .

وأكثر الخلف يؤولونها بحملها على محامل تليق بذلك الجلال الأقدس والكمال الأنفس لاضطرارهم إلى ذلك لكثرة أهل الزيغ والبدع وأزمنتهم .

ومن ثم قال إمام الحرمين : لو بقى الناس على ما كانوا عليه لن نؤمر بالاشتغال بعلم الكلام ، وأما الآن فقد كثرت البدع فلا سبيل إلى ترك أمواج الفتن تلتطم ، وأصل هذا اختلافهم فى الوقف فى قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم » فالأكثرون فى الوقف على العلم إلى أن قال : والحاصل أن السلف والخلف يؤولون لاجتماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره ولكن تأويل السلف إجمالا لتفويضهم إلى الله تعالى وتأويل الخلف تفصيلى لاضطرارهم إليه لكثرة المبتدعين .

ونكاد نخلص إذا من هذا النص الرائع إلى أن مذهب السلف قد تورع عما لا يليق بذات الرب تعالى من التمثيل من ناحية والتعطيل من ناحية أخرى

تورعوا عن التمثيل فنزهوا الرب عن ظواهر تلك النصوص الموهمة للمعانى الجسمية وتورعوا عن التعطيل فلم ينفوا عن الرب تلك الصفات أصلا ولو من قبيل حملها على المعانى المختلفة التى لا سبيل إليها إلا الظن الذى لا يجوز الاعتماد عليه فى وصف الرب وإنما سلكوا سبيل التفويض فسلموا باعتقادهم فى هذا الباب .

ما أثر عن الإمام مالك من قول فى الصفات :

وهذا المنهج السلفى هو بعينه ماترجمه الإمام مالك رحمه الله وحدده ملامحه تحديداً مبكراً صار فيما بعد الأساس لما عرف بأنه مذهب السلف قال رحمه الله فيما اشتهر عنه (الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول . إلخ)

وقد ورد هذا النص بعبارات مختلفة وإن كانت معانيها متقاربة إلى حد ما ويذكر أن هذا النص قد أثر عن شيخ مالك ربيعه بن عبد الرحمن رضى الله عنهما ومن غير المبالغ فيه قولنا هنا كذلك : أن هذا النص الذى ورد عن الإمام مالك وشيخه يعتبر معلماً من معالم التطور الفكرى فيما يتعلق بتحديد منهج السلف فى الصفات المتشابهة فهو تحديد لما يجوز وما لا يجوز فى فهم هذه الصفات .

ويبدو أن موقف الإمام مالك وشيخه هذا قد كان نتيجة حتمية لما شاع فى الجو الإسلامى آنذاك من حيرة فكرية وضلال عقدى بين هاتين النزعتين المتطرفتين إحداهما : غالت فى الإثبات حتى انتهت إلى التشبيه والتجسيم والأخرى أفرطت فى التنزيه فأفضى بها مسلكها إلى التعطيل فلم يكن بد من رد فعل يعيد الأمر إلى نصابه وليس ثمة أجدر من مثل الإمام مالك وغيره ليقف هذا الموقف وليكون مصدراً أميناً لهذا التوجيه والتحديد هذا وبقدر

ما اختلف فى تفسير مذهب السلف كان الاختلاف فى هذا النص عن الإمام مالك ، وسنورد هذا النص الآن بأظهر وأشهر رواياته فيما يرويه البيهقى بإسناده عن يحيى بن يحيى قال : كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال : [يا أبا عبد الله : « الرحمن على العرش استوى » فكيف استوى ؟ قال : فأطرق مالك رأسه حتى علاه الرحضاء ثم قال : الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة وما أراك إلا مبتدعاً ، فأمر به أن يخرج][1] .

وبهذا النص بنى الإمام مالك ذلك الجسر الفكرى ليعبر عليه كل من أراد أن يعيش فى رياض السلف ويقطف من ثمارهم ، فكان هذا النص بحق وصلة قوية بين السلف الصالح ومن أتى بعدهم ممن يريد أن ينضوى تحت لوائهم فيما يتعلق بالعقيدة فى فهم هذه الصفات الموهمة للتشبيه ، وإذا كانت طرق التناول لهذا النص وأمثاله مما سنشير إليه قد اختلفت كل طائفة تريد أن تجعله نقطة منطلقها وأصل انتمائها فإنى سأقوم بهذه المحاولة لتفسيره أولا ، أما ثانياً : فسأقوم بمحاولة أخرى لبيان مدى انطباق هذا على مذهب السلف مستشفاً روحه ذاهباً وراء جوهره نعم - الاستواء غير مجهول ، أو معلوم ، أو معقول وكلها ألفاظ يؤدى بعضها إلى بعض من حيث معانيها ، ولكن ما معنى هذه العبارة (الاستواء غير مجهول فى إجابة الإمام مالك

---

(١) الأسماء والصفات ص٤٠٨ — انظر تزيين الممالك للسيوطى ص ١٤ ، اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية ص ٢٤٧ . ذكر ابن القيم الجوزى فى اجتماع الجيوش ص٢٤٠ ما يقرب من هذا النص لربيعة بن عبد الرحمن وذكر مثله لأم سلمة أم المؤمنين فى برهان ج٣ ص ٧٨ .

على من سأل (فكيف استوى) والظاهر أن الرجل ما سأل الإمام عن حقيقة الاستواء أو عن معنـــاه الوضعى من تمكن جسم على جسم واستقراره عليه .

لأن ذلك أظهر من أن يستعصى على السائل وغيره أو يحتاج إلى بيان من الإمام على خطورة منزلته وإجابة الإمام إذن ليس بد من حملها على معلومية الاستواء من قبل الشرع وعلى عدم معلوميته من حيث الكيفية وشأنها فالاستواء إذن غير مجهول وروده عن الشرع دون تفسير مع القطع بتنزيه الرب عن حقيقة معناه الظاهر وهو الاستقرار . فهو كما وصف به الرب نفسه وليفوض المراد منه إلى علم الرب تعالى ، إذ أن تحديدنا لمعناه تحديد مظنون حيث يجب أن يكون اليقين وقد لا يوافق مراد الله من هذه الصفة أو تلك فالذى يجب علينا هو الإيمان بهذه الصفات كما وصف بها الرب نفسه ووصفه رسوله مع القطع بتنزيهه عن ظواهرها المحالة وتفويض معانيها المرادة إلى علمه تعالى ، أما كيف تنسب هذه الصفة لذاته تعالى وعلى أى نحو يكون استواؤه ونزوله ومجيئه ، وعلى أى هيئة يكون وجهه أو عينه أو يده وبأية كيفية يتصور ضحكه أو فرحه إلى غير ذلك إن هذا ما يجب السكوت عنه والإمساك .

بل هذا ما يجب أن يكون نهاية المطاف للعقل البشرى العاجز وإلا فقد (طاولت الأرض السماء سفاهة) ومن ثم فقد وضع إمام دار الهجرة حداً لتلك المشكلة بقوله : والكيف غير معقول فلتقف أيها السائل عندما يجب الوقوف عنده ولتمسك عما يجب الإمساك عنه فالإيمان بالاستواء وغيره من الصفات كما ورد فى الشرع وعلم لنا واجب والسؤال عن معناه أو عن كيفية نسبته لذات الرب بدعة ؛ لأن ذلك لم يكن من صنيع الصحابة والتابعين

وما لم يكن كذلك فهو بدعة هذا إذا هو ما يمكن توجيه عبارة الإمام ومثيلاتها عليه من الأوجه ، ومن ثم ظن الإمام سائله صاحب بدعة ، وما ذاك إلا لأنه خاض فيما كان مجرد السؤال عنه بدعة مذمومة وهذا هو ما فهمه إمام الحرمين فى عقيدته النظامية من كلام الإمام وسيأتى ذكره .

وممن نحا هذا النحو كذلك البياضى ، فى إشارات المرام حيث قال : (وقال فى الوجه - يعنى أبا حنيفة - والله على العرش استوى) بلا كيف فى ذلك كما بينه بقوله : (من غير أن يكون له حاجة واستعداد عليه) وهذا مذهب السلف فقد صرح مالك وأحمد رحمهما الله تعالى بأن الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنها بدعة . إلى أن قال : لتفويض علمها إلى الله تعالى مع تنزيهه تعالى عما يوهم ظواهرها فأويل أيضاً لكنه إجمالى كما فى : المرصد الثانى فى التنزيه من المواقف وشرح المشكاة للعلامة الهيثمى ، وإليها أشار بالذكر فى القرآن وينفى الكيفية والتشبيه والحاجة وهو مذهب السلف فى جميع الصفات المتشابهات .

واختاره مالك والشافعى وأحمد بن حنبل والقطان والقلانسى وكثير من الخلف[1].

كانت عبارة الإمام مالك وشيخه ربيعة إذاً منبعاً فياضاً لتوضيح عقيدة السلف هذه لكل من أراد أن ينهل من معينها الصافى :

يقول ابن التلمسانى فى شرح المعالم تفسيراً لعبارة الإمام مالك السابقة : [يعنى أن محامل الاستواء فى اللغة معلومة بعد القطع ، بأن الاستقرار غير

---

(١) البياضى : إشارات المرام ص ١٨٧ ط - مصطفى الحلبى .

مراه ، بل المراد به القهر والاستيلاء أو القصد إلى التناهي في صفات الكمال وقوله : والكيف مجهول يعنى أن تعيين محمل من المحامل اللائقة مجهول لنا ، وقوله : والإيمان به واجب أى التصديق بأن له محملا يصح واجب ، وقوله : والسؤال عنه بدعة أى تعيينه بالطرق الظنية فإنه تصرف في أسماء الله تعالى وصفاته بزعم الظنون وما لم يعهد من الصحابة رضي الله عنهم فهو بدعة انتهى)[١] .

وأنا أختلف معه - في أن مراد الإمام مالك من قوله - الاستواء معلوم - أن محامل الاستواء من جهة اللغة معلومة سواء كانت من حيث الحقيقة أو من حيث المجاز ، فأنا لا يروقني هذا لأن سائل الإمام لم يطالبه ببيان المعنى من الاستواء ، وإنما طالبه ببيان كيفيته ، فمن الأرجح عندى أن قضية المعنى اللغوى كما أشار إليه - ابن التلمسانى - كانت منتهية وإلا فلا يعقل أن يسأل الرجل عن كيفية الشيء وهو لا يتصور معناه ، والذى يرجح التوجيه الأول الذى قدرته ما رواه اللالكائى - في شرح السنة بالسنة : أن الإمام قال في جوابه هذه العبارة الاستواء مذكور والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ، إلى آخره - وفي وسعنا أن نرجع رواية - الاستواء معلوم ونحوها إلى رواية اللالكائى - هذه - الاستواء مذكور يعنى ذكره في الشرع فيكون المراد من معلوميته هذه المعلومية الشرعية ، وإن ذلك لمساوق لروح المذهب السلفى التى يمكن أن تستشف من الأقوال التى صرح بها الشرع من الكتاب والسنة وكلام الصحابة والتابعين وما فيها من إلزام بالوقوف عند ما جاء في القرآن والسنة من هذه الصفات المتشابهة والنهى عن تجاوزه إلى البحث عما وراءه إلى حد وصلت فيه حال النهى أن يغضب

---

(١) الفتاوى الحديثية لابن الهيثمى ص ١١٢ .

النبي حين يتأتى من الصحابة مثل هذا الفعل ويأتى عمر بالرجل الذى يسأله عن المتشابه فيضربه بعراجين النخل حتى[1] تدمى رأسه وإنى الآن فى غير حاجة إلى تكرار ماذكرناه آنفا من موقف كل من أبى بكر وعلى وابن عباس إزاء الخوض فى المتشابه أو السؤال عن غير ما ورد فى الكتاب والسنة مما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله .

إن الوقوف على ذلك كله يسلمنا إلى أن هذا التوجيه الذى حملنا عبارة الإمام مالك عليه هو الأرجح ، وقد يكون من المفيد جداً فى تدعيم هذا الذى ذهبت إليه ماتضمنته هذه النصوص التى اعتمدت فيها على ماقاله الحافظ فى الفتح فى باب قول البخارى وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم .

أسند اللالكائى من طريق الوليد بن مسلم قال : سألت الأوزاعى ومالكا والثورى والليث وابن سعد عن الأحاديث التى فيها الصفة فقالوا : أمروها كما جاءت بلا كيف فقول مالك ومن معه فى هذه الرواية (أمرّوها كما جاءت بلا كيف) معناه سلموا بها كما وردت وعلمت لكم دون بحث عن معناها ولا خوض فى كيفيتها .

وهذا مما يدعم تفسيرنا لعبارة الإمام مالك وشيخه أما الشافعى وأحمد فقد ذهبا ومعهما سفيان بن عيينة إلى ماذهب إليه الإمام مالك فيما يتعلق بهذه المسألة ، يدل على ذلك قول سفيان بن عيينة فيما أخرجه البيهقى بسند صحيح عن أحمد بن أبى الحوارى قال : قال سفيان بن عيينة كل ما وصف الله

(١) أخرج الدارمى فى مسنده عن سليمان بن يسار أن رجلا يقال له صبيغ قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن وكأنه يتعمد التشويش والبلبلة فأرسل إليه عمر وقد أعد له عراجين النخل فقال : من أنت ؟ قال : عبيد الله بن صبيغ فأخذ عرجونا من تلك فضربه حتى دمى رأسه صون المنطق للسيوطى ص ١٧ .

به نفسه فى كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عنه ، ومن طريق أبى بكر الضبعى قال : مذهب أهل السنة فى قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » قال بلا كيف والآثار فيه عن السلف كثيرة وهذه طريقة الشافعى وأحمد ابن حنبل : وقال الترمذى فى الجامع عقيب حديث أبى هريرة فى النزول وهو على العرش كما وصف به نفسه فى كتابه كذا قال غير واحد من أهل العلم فى هذا الحديث وما يشبهه من الصفات[1] .

وقال فى باب فضل الصدقة قد ثبتت هذه الروايات نؤمن بها ولا نتوهم ولا يقال كيف . كذا جاء عن مالك وابن عيينة وابن المبارك أنهم أمروها بلا كيف وهذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة ، وأما الجهمية فأنكروها وقالوا : هذا تشبيه[2] .

وقال إسحق بن راهوية : إنما يكون التشبيه لو قيل : يد كيد وسمع كسمع وقال فى تفسير المائدة : قال الأئمة : نؤمن بهذه الأحاديث من غير تفسير ، منهم الثورى ومالك وابن عيينة وابن المبارك .

قال ابن عبد البر : أهل السنة مجمعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة

---

(١) هذه العبارة ومثلها عبارة البيهقى رحمه الله عند ذكر الاستواء فى كتاب الأسماء والصفات (فأما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا رضى الله عنهم كانوا لا يفسرون ولا يتكلمون فيه كنص مذهبهم فى أمثال ذلك ا هـ ص ٤١٧ .

(٢) وقال فى الكلام على حديث الرؤية المذهب فى هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم أنهم قالوا : نروى هذه الأحاديث كما جاءت ونؤمن بها ولا يقال كيف ولا نفسر ولا نتوهم الإثبات ج ٢ ص ٦ .

فى الكتاب والسنة ولم يكيفوا شيئاً منها ، وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا : من أخذ بها فهو مشبه ، وسماهم من أقر بها معطلة(٣) .

من كل هذه النصوص مجتمعة يتجلى لنا موقف السلف من آيات وأخبار الصفات المتشابهة انجلاء لايخالطه أدنى غموض، ويتجلى لنا كذلك أن تحديد الأشاعرة له لم يجاوز الحق ، ومن هنا فإننا لانعدم الشجاعة حينما نقول والحالة هذه : إن السلف مثبتون لهذه الصفات إثباتاً لا تحكمه روح المغالاة الموقعة فى التشبيه وبنفس الدرجة من الوضوح والانجلاء هم منزهون للإله عما لا يليق بجـــلاله تنزيها لا تحكمه أيضاً روح المغالاة فتوقعهم فى شراك التعطيل .

نماذج من تفسير أئمة الأشاعرة لمذهب السلف :

١ - ومن هنا وللسبب ذاته أطلق الشهرستانى على السلف رضوان الله عليهم أنهم صفاتيه فى مقابلة المعتزلة النفاة لجميع الصفات ومنها الصفات الخبرية ومن أجل ذلك سموا معطلة ذهب إلى ذلك الشهرستانى ، بل ذهب إلى أبعد منه إذ قرر أن بعض السلف قد وقع فى التشبيه لأنه بالغ فى الإثبات إلى حد كبير ولأنه أجرى نصوص هذه الصفات على ظواهرها وقد سبق تنبيهنا إلى أن الشهرستانى قد أرجع ظاهرة التشبيه إلى مصدر يهودى أو مصدر غير أجنبى عن الإسلام يتمثل فى مسلك الشيعة أحياناً فى غلو وأحياناً أخرى فى تقصير ، أما السلف الذين لم يقعوا فى التشبيه ولا التعطيل بل آمنوا بهذه الصفات كما وردت منزهين الرب عن كل ما اوهمه ظواهرها عما لا يليق

(١) ج ١٧ ص ١٧٧ وما بعدها .

بجلاله غير مفسرين لها ولا مكيفين فيقدم أمثلة منهم كالإمام مالك وبين يديه نصه المشهور ، والإمام أحمد بن حنبل والإمام سفيان الثورى ، والإمام داود بن على الأصفهانى حتى وصل الأمر إلى متكلمة الصفاتية الذين تولوا مسئولية الدفاع عن العقائد السلفية ، ببراهين جدلية وحجج كلامية ومنهم الأشعرى[1].

٢ ـ أما حجة الإسلام أبو حامد الغزالى : فله موقف آخر من تفسير مذهب السلف ، موقف أكثر نضجاً بما عمق به الفكرة وفصل به المسألة . قال : حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور : التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة)[2].

ولقد شرح حجة الإسلام هذه الأمور السبعة أعمق الشرح وفصلها أحسن التفصيل ، وسألخص شرحه لهذه الأمور مخافة الإطالة مقتصراً على تلخيصه هو لها فى تلك العبارات القليلة قال : (أما التقديس) فأعنى به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها (وأما التصديق) فهو الإيمان بما قاله ﷺ وأن ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق وأنه حق على الوجه الذى قاله وأراده (وأما الاعتراف بالعجز) فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته (وأما السكوت) فأن لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأنه فى خوضه فيه مخاطر

---

(١) انظر الملل والنحل جـ ١ ص ٩٢ وما بعدها .

(٢) إلجام العوام ص ٦٣ من مجموعة رسائل نشرها الجندى .

بدينه وأنه يوشك أن يكفر لو خاض فيه من حيث لا يشعر (وأما الإمساك) فإنه لا يتصرف فى تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بل لا ينطق إلا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة (وأما الكيف) فأن يكف باطنه عن البحث عنه والتفكر فيه (وأما التسليم لأهله) فأن لا يعتقد أن ذلك إن خفى عليه لعجزه فقد خفى على رسول الله ﷺ، أو على الأنبياء أو على الصديقين والأولياء فهذه سبع وظائف).

اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام لا ينبغى أن يظن بالسلف الخلاف فى شيء منها)[1]. وأنا أذهب مع الذاهبين إلى أن هذا الموقف لحجة الإسلام إنما هو موقف التعميق والتأصيل لمذهب السلف كما صاغته مقالة الإمام مالك السابقة (الاستواء معلوم والكيف مجهول إلى آخره).

٣ — أما الإمام (فخر الدين الرازى) فقد قرر مذهب السلف على النمط الآتى :

قال رحمه الله : [حاصل هذا المذهب - مذهب السلف - أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض فى تفسيرها][2].

وعلى ضوء هذا نستطيع أن نقف على تفسير مذهب السلف كما رآه أعلام الأئمة وأئمة الأعلام من الأشاعرة ، وفى نفس الوقت نستطيع الجزم بأن الحق كان فى تحديد الأشاعرة وتفسيرهم لهذا المذهب فى المسألة.

---

(١) المصدر السابق ، وانظر الشرح والتفصيل من ص ٦٣ إلى ص ٩٣ .
(٢) أساس التقديس ص ١٨٣ ط . مصطفى الحلبى .

تحديد مفهوم الكيف واللاكيف عند أهل السنة

لكن لا يفوتنا أن نعرج على هذه الملاحظة وهى: أن مذهب السلف كما فسره أئمة أهل السنة الذين أشرنا إلى بعضهم آنفاً، هو إثباتها بلا كيف.

فما المراد إذن من تكييف هذه الصفات وعدم تكييفها؟ وهل يعنى تكييفها حملها على معنى معين من المعانى اللائقة بجلال الرب؟ كحمل صفة الاستواء - مثلا - بعد صرفها عن ظاهرها وهو الاستقرار - حملها على الاستيلاء - أو أنه يعنى بيان الحال أو الشأن الذى تستند هذه الصفة عليه إلى الرب تقدس وتعالى.

إن الذى شاع واشتهر من المراد بالكيف الممتنع لهذه الصفات كما هو المتبادر من عبارات الأئمة - أحياناً - وأحياناً أخرى يصرح به إنما هو تفسير هذه الصفات بعد صرفها عن الظاهر المستحيل بمعنى من المعانى اللائقة وحملها عليه وثمة الكثير من الأمثلة لتدعيم هذه الفكرة من كلام الأئمة، وها هو طرف منها:

١ - فابن التلمسانى يذهب هذا المذهب فى توجيهه لعبارة الإمام مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول - إلى آخره - يقول فى شرح المعالم: (يعنى أن محامل الاستواء فى اللغة معلومة .. النص إلى أن قال - وقوله والكيف مجهول يعنى أن تعيين محل من المحامل اللائقة مجهول لنا. وقوله: الإيمان به واجب، أى التصديق .. إلى آخره)[1].

(١) الفتاوى الحديثية ص ١١٢.

فالكيف إذن هو تفسير الصفة بمعنى من المعانى اللائقة وحملها عليه كما ذهب إليه ابن التلمسانى على ما تبين .

٢ـ أما الإمام حسين بن مسعود البغوى فقد قال فى تفسيره عند قوله تعالى فى سورة الأعراف : «ثم استوى على العرش» (قال الكلبي ومقاتل : استقر . وقال أبو عبيدة صعد ، قال : وأولت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء . قال : وأما أهل السنة فيقولون : الاستواء على العرش صفة الله بلا كيف يجب على الرجل أن يؤمن بذلك ويكل العلم فيه إلى الله تعالى ، ثم حكى قول مالك : الاستواء غير مجهول ومراد السلف بقولهم : بلا كيف هو نفى للتأويل، فإنه التكييف الذى يزعم أهل التأويل فإنهم هم الذين يثبتون كيفية تخالف الحقيقة ، فيقعون فى ثلاثة محاذير : نفى الحقيقة ، وإثبات التكييف بالتأويل، وتعطيل الرب تعالى عن صفته التى أثبتها لنفسه ، وأما أهل الإثبات فليس أحد منهم بكيف ما أثبته الله تعالى لنفسه ، ويقول : كيفية كذا وكذا حتى يكون قول السلف بلا كيف رداً عليه وإنما ردوا على أهل التأويل الذى يتضمن التحريف والتعطيل ، تحريف اللفظ وتعطيل معناه)[1] .

فالأمر إذاً إلى رد الفعل الطبيعى متمثلا فى موقف السلف من المؤولة لهذه الصفات ، فهم وحدهم الذين خالفوا معتقد السلف ، فكيفوا بتأويلهم لهذه الصفات ، فوقعوا فى النفى من جهة وتعطيل الرب من صفاته العلى من جهة أخرى - وإلا فما الذى كان يدعو السلف إلى قولهم : بلا كيف ولم يثبت عن غير المؤولة أن كيفوا بطريقة أو بأخرى

٣ـ وإلى نفس هذا المذهب ذهب حجة الإسلام - أبو حامد الغزالى - رحمه

---

(١) ابن قيم الجوزية : اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٧٧ .

الله قال [والذى نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم فى هذه التأويلات بل ينزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث ، وتحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . وإذا سألوا عن معانى هذه الآيات زجروا عنها . وقيل : ليس هذا بعشكم فأدرجوا فلكل علم رجال . ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رضى الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء وذكر كلمته ثم قال : وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا إحاطتهم باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب فى الاستعارات][1].

وقال رحمه الله : [يجب على كل من لا يقف على كنه هذه المعانى وحقيقتها ولم يعرف تأويلها والمعنى المراد به أن يقر بالعجز ، فإن التصديق واجب وهو عن دركه عاجز فإن ادعى المعرفة فقد كذب . وهذا معنى قول مالك : الكيفية مجهولة ، يعنى تفصيل المراد به غير معلوم] .

ولقد أوجب حجة الإسلام ما أوجب على العوام وحرم ما حرمه عليهم فى المسألة ، معللا ذلك بأن العوام لا تتسع عقولهم لقبول المعقولات ولا إحاطتهم باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب فى الاستعارات .

والإمام الغزالى يضع فى صف العوام كلا من الأديب والنحوى والمفسر والفقيه والمتكلم ، بل كل عالم سوى المتجردين لتعلم السباحة فى بحار المعرفة القاصرين أعمارهم عليه ، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات ، المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات ، المخلصين لله تعالى فى

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٣٠ .

العلوم والأعمال العاملين بجميع حدود الشريعة وآدابها فى القيام بالطاعات وترك المنكرات ، المفرغين قلوبهم بالجملة عن غير الله تعالى لله . المستحقرين للدنيا بل الآخرة والفردوس الأعلى فى جنب محبة الله تعالى ، فهؤلاء هم أهل الفردوس أهل الغوص فى بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم يهلك من العشرة تسعة إلى أن يسعد واحد بالدر المكنون والسر المخزون : « إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون »[1] .

وبذلك يقصر الإمام الغزالى هذه العقيدة على العوام دون سواهم ويوجب عليهم وظائفه السبع التى أشرنا إليها من قبل لكنه يوسع دائراتهم حتى لا يستثنى منهم إلا المتجردين لتعلم السباحة فى بحار المعرفة إلى آخره[2] .

ويقرر أن هؤلاء أيضاً على خطر لا ينجو إلا واحد من كل عشرة ، وبذلك أيضاً يؤول أمره إلى ما يكاد يكون تعميماً للحكم فهو لا يكاد يختلف مع من أوجب هذا الموقف السلفى على سائر الأمة . نعم لا يكاد يختلف كثيراً فإن هؤلاء الذين استثناهم من العوام على قلتهم لا يكادون يقعون تحت الصدفة إن لم يكن وجودهم فى بعض الأعصار يقترب من المستحيل .

---

(١) إلجام العوام ص ١٥ وما بعدها .

(٢) انظر ما عرضناه من الرأى له فى الوظيفة السابقة مما سبق فى هذا البحث .

أدلتهم على حقية مذهب السلف فى الصفات المتشابهة

لقد كان ماسبق إذن هو عرض لمذهب السلف فى النصوص الموهمة للتشبيه كما فسره وفهمه أئمة أهل السنة من روح الشريعة متمثلة فى نصوص الكتاب والسنة وكلام الصحابة والتابعين .

ولقد قدم هؤلاء الأئمة صنوفاً من الأدلة على صحة مذهب السلف كما تصوروه وفسروه ، ومن المفيد هنا أن نعرض طائفة من هذه الأدلة مكتفين من الأدلة السمعية بما قدمناه من نصوص عن الصحابة والتابعين وتابعى التابعين ، والآن إلى الأدلة العقلية .

١ - يقول إمام الحرمين الجوينى بعد تقرير عقيدة السلف فى هذه الصفات : (والدليل السمعى القاطع فى ذلك أن إجماع الأمة حجه متبعة وهو مستند معظم الشريعة ، وقد درج صحب النبى ﷺ على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها ، وهم صفوة الإسلام والمستقلون بأعباء الشريعة ، وكانوا لايألون جهداً فى ضبط قواعد الملة والتواصى بحفظها وتعليم الناس مايحتاجون إليه منها ، فلو كان تأويل هذه الآى والظواهر مسوغاً أو محتوماً ، لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة ، وإذا تصرم عصرهم وعصر التابعين رضى الله عنهم على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع بحق ، فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين ، ولا يخوض فى تأويل المشكلات ، ويكل معناها إلى الرب تعالى ، وعن إمام القراء وسيدهم الوقف على قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » من العزائم ثم الابتداء بقوله : « والراسخون فى العلم » . ومما استحسن من

إمام دار الهجرة مالك بن أنس أنه سئل عن قوله تعالى : «الرحمن على العرش استوى» فقال : (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة)[1] .

٢ - يقول الغزالى فيما يسميه البرهان التفصيلى : (ادعينا أن الحق هو مذهب السلف وأن مذهب السلف هو توظيف الوظائف السبع على عوام الخلق فى ظواهر الأخبار المتشابهة ، وقد ذكرنا برهان كل وظيفة معها فهو برهان كونه حقاً فى يخالف ليت شعرى ، يخالف فى قولنا الأول : أنه يجب على العامى التقديس للحق عن التشبيه ومشابهة الأجسام .

أو فى قولنا الثانى : إنه يجب عليه التصديق والإيمان بما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى الذى أراده .

أو فى قولنا الثالث : إنه يجب عليه الاعتراف بالعجز عن درك حقيقة تلك المعانى .

أو فى قولنا الرابع : إنه يجب عليه السكوت عن السؤال والخوض فيما هو وراء طاقته .

أو فى قولنا الخامس : إنه يجب إمساك اللسان عن تغيير الظواهر بالزيادة والنقصان والجمع والتفريق

أو فى قولنا السادس : إنه يجب عليه كف القلب عن التذكير فيه والفكر مع عجزه عنه ، وقد قيل لهم : تفكروا فى الخلق ولا تفكروا فى الخالق .

أو فى قولنا السابع : إنه يجب عليه التسليم لأهل المعرفة من الأنبياء والأولياء والعلماء والراسخين

---

(١) العقيدة النظامية ص ٢٣ والتى تليها ، وانظر إلجام العوام للغزالى ص ٩٤ وما بعدها .

فهذه أمور بيانها برهانها ولا يقدر أحد على جحدها وإنكارها إن كان من أهل التمييز فضلا عن العقلاء والعلماء ، فهذه هى البراهين العقلية)[1] .

٣ ـ التمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » والذى يدل على أن الوقف واجب وجوه :

الأول : أن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب المتشابه مذموم حيث قال : « فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله » فلو كان طلب المتشابه جائزاً لما ذم الله تعالى على ذلك ، فإن قيل : لم لايجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما فى قوله تعالى « يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربى » ويحتمل أن يكون المراد منه طلب العلم بمقادير الثواب والعقاب وطلب الأوقات التى يظهر فيها الفتح والنصر كما قالوا : لو ما تأتينا بالملائكة . قيل : إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين : محكم ومتشابه ، ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث إن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم ، وحمله على معناه الذى ليس راجحاً هو المتشابه ، ثم إنه تعالى ذم طريقه من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركاً للظاهر .

الثانى : أن الله تعالى مدح الراسخين فى العلم بأنهم « يقولون آمنا به » وقال فى أول سورة البقرة : « فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم » فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم فى الإيمان به من مدح ، لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل آمن

(١) إلجام العوام ص ٩٥ وما بعدها من مجموعة رسائل الغزالى (القصور العوالى) .

به ، أما الراسخون فى العلم فهم الذين علموا بالدلائل القطعية العقلية أنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات ، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث ، فإذا سمعوا آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى ؛ بل مراد الله تعالى منه غير ذلك الظاهر ، ثم فوضوا تعين ذلك المراد إلى علمه، فقطعوا بأن ذلك المعنى : أى معنى كان هو الحق والصواب ، فهؤلاء هم الراسخون فى العلم حيث يدركون أمثال هذه المتشابهات عن الإيمان والجزم بصحة القرآن .

الثالث : أنه لو كان قوله تعالى : (والراسخون فى العلم) معطوفاً على قوله : « إلا الله » لصار قوله : « يقولون آمنا به » ابتداء وأنه بعيد عن الفصاحة ، لأنه كان الأولى أن يقال : وهم يقولون آمنا به أو يقال : ويقولون آمنا به ، فإن قيل فى تصحيحه وجهان :

(الأول) أن يكون التقدير هؤلاء قائلون بالتأويل يقولون آمنا به .

(الثانى) أن يكون يقولون حالا من الراسخين .

قيل أما الأول : فمدفوع لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه إلى الإضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه إلى الإضمار .

والثانى : ضعيف أيضاً لأن ذا الحال هو الذى تقدم ذكره ، وههنا تقدم ذكر الله ، وذكر الراسخين فى العلم ، فوجب أن يكون قوله : « يقولون آمنا به » حالا من الراسخين لا من الله تعالى ، فيكون ذلك تركا للظاهر من حيث إن الظاهر يقتضى أن يكون ذلك حالا عن كل من تقدم ذكره ، فثبت أن القول : بجواز التأويل محوج إلى الإضمار فى هذه الآية ، والقول بعدم جوازه لا يحوج إليه فكان أولى .

الرابع : قوله تعالى : « كل من عند ربنا » يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل ، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله ، إذ لو كانوا عالمين بالتفصيل في الكلام لم يبق لهذا الكلام فائدة - فهذا أجمل وجوه الاستدلال بهذه الآية في نصرة مذهب السلف ، فإن قيل هذا الاستدلال إنما يتم بإقامة الدليل على أن الوقف عند قوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله » واجب والعطف جائز ، لأن هذا العطف قراءة مشهورة منقولة بالنقل المتواتر ، فإقامة الدليل على فساده طعن في النقل المتواترة وذلك لا يجوز . قيل : نحن لا نجعل هذه المسألة قطعية ، بل ظنية احتمالية ، وعلى هذا التقدير يزول السؤال[1] .

٤ - اللفظ المتشابه قسمان :

المجمل والمؤول : أما المجمل : فهو الذي يحتمل معنيين فصاعداً احتمالا على التسوية فنقول : إنه إما أن يكون محتملا لمعنيين فقط أو لمعان أكثر من اثنين ، فإن كان محتملا لمعنيين فقط ، ثم دل الدليل على عدم أحدهما فحينئذ يتعين أن المراد هو الثاني مثل : أن الفوق إما أن يراد به الفوق في الجهة أو في الرتبة ، ولما بطل حمله على الجهة تعينت الرتبة. أما إذا كان لفظ المفهومات مثله لم يلزم من عدم واحد منها تعين الثاني والثالث بعينه ، ولا يمكن أيضاً حمل اللفظ عليهما معاً لما ثبت أن لفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهومين معاً .

وأما المؤول فنقول : اللفظ إذا كان له حقيقة واحدة ، ثم دل دليل على أنها غير مرادة وجب حمل اللفظ على مجازه ، ثم ذلك المجاز إن كان واحداً تعين صرف اللفظ إليه صوناً عن التعطيل ، وإن لم يكن معيناً نفى اللفظ

(١) أساس التقديس من ص ٨٣ إلى ص ٨٥ .

مطرداً فى تلك المجازات ، وحينئذ فذلك الكلام الذى ذكرناه فى المجمل عائد ههنا بعينه ، فثبت بما ذكرنا أن تأويل المتشابه قد يكون معلوماً ؛ وقد يكون مظنوناً . والقول بالظن غير حاصل على ما سبق تقريره فى باب أن التمسك بخبر الواحد فى معرفة الله غير جائز فهذا هو الكلام فى تقرير مذهب السلف[1] .

ونوشك بعد هذا أن ننتهى إلى القول : بأن هذه الطائفة من الأدلة وغيرها تتظاهر وتتعاضد كلها على حقيقة واحدة ، وهى : إثبات المذهب السلفى فى فهم هذه النصوص الموهمة بظواهرها تشبيه الخالق بالمخلوقين بما توهم تلك الظواهر من إثبات الجوارح الجسمانية والتحيز والانتقال والانفعالات النفسانية مما يختص بالحوادث ويستحيل على الخالق ذلك المذهب هو ما عرف بمذهب التفويض ، أى تفويض المراد من معانى تلك الصفات إلى علم الله مع القطع بتنزيه الرب تعالى عن تلك الظواهر الموهمة — كما سبق تفصيله وهذا كما سبق أيضاً تأويل إجمالى .

السلف قد يؤولون:

بيد أنه يتحتم علينا أن نجيب عن التساؤل الآتى ، استدراكاً على ما فات ، وهذا التساؤل يقول : هل مذهب السلف فى هذه المسألة يقتصر بالضرورة على التأويل الإجمالى ، ولا يمضى واحد من السلف على كثرتهم الكاثرة إلى شىء من التأويل التفصيلى ؟

نعم إن التأويل الإجمالى هو الغالب بل هو ما يكاد يكون المبدأ الأساسى فى منزع السلف بالنسبة لفهم هذه الصفات ، كما أن التأويل التفصيلى هو

---

(١) أساس التقديس ص ١٨٣ إلى ١٨٦ ط . مصطفى الحلبى .

المنهج دون سواه لدى المعتزلة وبعض متأخرى الأشاعرة مع اختلاف فى الغاية – وكما أن إجراء هذه الصفات على ظواهرها هو منهج المجسمة والمشبهة من الحشوية والكرامية وغيرهم ، ولكنه من الثابت مضى بعض السلف إلى تأويل بعض هذه الصفات .

ومن هنا ذهب بعض أئمتنا إلى تقرير منهج وسط للسلف يجمع بين منزعى التفويض والتأويل جميعاً .

فقالوا : تؤول الصفة وتحمل على المعنى القريب المفهوم من استعمالات العرب لهذا اللفظ ، ولا تحمل عليه إن كان بعيداً ؛ فقبلوا التأويل للمتشابه فى النوع الأول لأنه متعين بقربه وردوا التأويل فى النوع الثانى لأنه مظنون بعده ، والقول بالظن فى صفات الله غير جائز . ذهب إلى ذلك الإمام الرازى فى حجته التى تعرضنا لها قبل قليل ومن الضرورى تقديم بعض النصوص التى تؤكد هذه الدعوى ، أعنى ذهاب السلف إلى تأويل بعض الصفات .

وهذا هو الشيخ زاهد الكوثرى يقول فى تعليقه ، على العقيدة النظامية لإمام الحرمين فى مسألة الصفات قالت مفرقا بين ما يصح وما لا يصح من أنواع التأويل التفصيلى . قال [تأويلها التفصيلى إن قصد به] صرفها إلى احتمال مرجوح من الاحتمالات الموافقة للتنزيه المستنبط من البراهين القاطعة مع عدم وجود ما يعين ذلك الاحتمال (فهذا هو المحذور) لأن ذلك يكون تحكماً على مراد الله ومراد رسول الله – وأما عند تعين المعنى بالقرائن فلا مهرب من قبوله ، وعن الصحابة والتابعين روايات من هذا القبيل من التأويلات المتعينة – وسرد ذلك يخرجنا عن الاختصار المطلوب إلى أن قال:

على أن الوقف على « إلا الله »[1] . لا يحتم الامتناع من طلب المآل لأن النفي في الآية مسلط على العموم فيكون المعنى سلب العموم دون عموم السلب ، فيكون الممنوع هو جميع التأويلات فلا يمنع ذلك من طلب بعضها ، وبهذا وضح الحق[2] .

وإلى قدر أكبر من التفصيل ننتقل إلى هذا النص لابن حجر نقله عنه صاحب مرقاة المفاتيح بعد مقارنته بين كل من مذهبي السلف والخلف وتقريره أن الدواعي قد توافرت لوجود كل من التأويل التفصيلي والتأويل الإجمالي قال [وقد علمت أن مالكا والأوزاعي وهما من كبار السلف أولا الحديث حديث النزول ـ تأويلا تفصيليا[3] وكذلك (سفيان الثوري)أول الاستواء على العرش بقصد أمره ـ ونظيره « ثم استوى إلى السماء»[4] أي قصد إليها ومنهم الإمام (جعفر الصادق) وقد اتفقت سائر الفرق على تأويل نحو « وهو معكم أينما كنتم»[5] (وما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم)[6] الآية و (فأينما تولوا فثم وجه الله)[7] و (نحن أقرب إليه من حبل

---

(١) يعني طبقاً آية آل عمران « وما يعلم تأويله إلا الله » الآية .

(٢) العقيدة النظامية ص ٢٤ .

(٣) نقل عن الإمام مالك أنه سأل عن حديث النزول فقال رضي الله عنه :ـ إنه نزول رحم لا نزول نقلة .

(٤) سورة فصلت آية : ١١ .

(٥) سورة الحديد آية : ٤ .

(٦) سورة المجادلة آية : ٧ .

(٧) سورة البقرة آية : ١١٥ .

الوريد)[١] و (الحديث قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن)[٢] و (الحجر الأسود يمين الله فى الأرض[٣])][٤] .

ومن هنا يذهب بعض أئمة الأشاعرة والماتريدية - فيما يذكر البياضى - تأكيداً لهذا المسلك [إلى التفصيل فقالوا بالتأويل إن كان المعنى الذى أول به قريباً مفهوماً من تخاطب العرب ، واختاره الإمام ابن عبد السلام ، والإمام تقى الدين بن دقيق العيد ، واختار صاحب الكفاية والتسديد ، والإمام ابن الهمام ، التأويل فيما دعت الحاجة إليه لخلل فى فهم العوام ، لكنه قال : لا يجزم بإرادته خصوصاً على قول أصحابنا إنها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع معرفة المراد منه فى هذه الدار][٥] .

أما الخطابى فيجعل المسألة محكومة بقاعدة أخرى فيفرق بين الصفة التى وردت فى القرآن أو الأحاديث المتواترة أو الأحاديث الآحاد بشرط أن يمكن ردها إلى أصل فى الكتاب يفرق بين هذه الصفة وبين ما يجىء منها

---

(١) سورة ق آية : ٦ .

(٢) أخرجه مسلم فى صحيحه عن عمرو بن العاص - كتاب القدر باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء ج ٤ ص ٢٠٤٥ ط عيسى الحلبى ، وأخرجه الترمذى فى سننه عن أنس - كتاب القدر باب ما جاء أن القلوب بين أصبعى الرحمن ج ٤ ص ٤٤٨ وما بعدها ، وابن ماجه فى سننه كتاب المقدمة باب فيما أنكرت الجهمية ج ١ ص ٧٢ ط عيسى الحلبى .

(٣) ذكره السيوطى فى الجامع الكبير ج ١ ص ٤٠٥ ، وعزاه إلى الديلمى عن أنس .

(٤) ج٣ ص ١٣٦ .

(٥) إشارات المرام ص ١٨٩ .

فى حديث الآحاد إذا فقد الشرط السابق . فحين إذن يؤولها على معنى يحتمله الكلام أى تأويلا تفصيلياً ولا يؤول النوع الأول. قال رحمه الله بعد تأويل القدم والرجل : [فإن قيل : فهـــلا تأولت اليد والوجه على هذا النوع من التأويل ؟ - يعنى التأويل التفصيلى - وجعلت الأسمـاء فيها أمثالا كذلك ؟ .

قيل : إن هذه الصفات مذكورة فى كتاب الله عز وجل بأسمائها وهى صفات مدح - والأصل أن كل صفة جاء بها الكتاب أو صحت بأخبار التواتر ، أو رويت من طريق الآحاد ،وكان لها أصل فى الكتاب أو خرجت على بعض معانيه . فإنا نقول بها ونجريها على ظاهرها من غير تكييف ، وما لم يكن له فى الكتاب ذكر ولا فى التواتر أصل ولا له بمعانى الكتاب تعلق وكان مجيئه من طريق الآحاد : وأفضى بنا القول إذا أجريناه على ظاهره إلى التشبيه ، فإننا نتأول له معنى يحتمله الكلام ويزول معه معنى التشبيه - قال - وهذا هو الفرق بين ما جاء من ذكر القدم والرجل والسـاق ، وبين اليد والوجه والعين][1] .

أما ابن دقيق العيد فيرى نفس الرأى ويقبل تأويل الصفة بالمعنى القريب الظاهر من استعمالات العرب ، ويرفض بالضرورة تأويلها بالمعنى البعيد ، مضيفاً إلى ما سبق بعض الأمثلة التى صح تأويلها ببعض المعانى الظاهرة والجارية فى تخاطب العرب واستعمالاتهم .

قال رضى الله [نقول فى الصفات المشكلة إنها حق وصدق على المعنى الذى أراده الله تعالى ومن تأولها نظرنا فإن كان تأويله قريباً على مقتضى

---

(١) سورة النحل آية : ٢٦ .

لسان العرب لم تنكر عليه ، وإن كان بعيداً توقفنا عنه ورجعنا إلى التصديق مع التنزيه - وما كان منها معناه ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله : (على ما فرطت فى جنب الله)[1] فإن المراد فى استعمالهم الشائع - حق الله - فلا نتوقف فى صحة حمله عليه كذا قوله :

(إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) فإن المراد به قلب ابن آدم مصرف بقدرة الله وما يوقعه فيه . وكذا قوله تعالى : (فأتى الله بنيانهم من القواعد)[2] معناه (ضرب الله بنيانهم) .

وقوله: (إنما نطعمكم لوجه الله)[3] معناه - لأجل الله - وقس على ذلك . قال الحافظ رحمه الله وهو تفصيل بالغ قل من يتيقظ له[4] .

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقى ص ٣٥٣ .
(٢) سورة النحل آية : ٢٦ .
(٣) سورة الإنسان آية : ٩ .
(٤) فتح البارى جـ ١٧ ص ١٥٣ ومابعدها .

تفسير مذهب السلف على هذا النحو هو الراجح

لقد ثبت إذن أن الأئمة من سلف الأمة قد أولوا بعض ماورد من الصفات المتشابهة تأويلا تفصيلياً إن كان المعنى الذى تؤول إليه هذه الصفة أو تلك قريباً مفهوما من تخاطب العرب بهذه الألفاظ ، وإلا فإنهم يبقونها على ما هى عليه بلا تكييف أو تفسير ، وذلك هو التأويل الإجمالى - كما سبق توضيحه - نعم إن ذلك هو مذهب السلف الذى عرضناه وقدمنا ماهدانا الله إليه من الأدلة والبراهين عليه ولا يسعنى إلا أن أقرر أن هذا التفسير لمذهب السلف وهذا التقرير له هو ما أرجحه وأستريح إليه .

وإن لم يكن لى من مبرر وسند فى هذا إلا اتباع الأئمة الذين هم هداة هذه الأمة ومعالم طريقها إلى كل حق .

وأما ما يقال : من أن منهج التأويل التفصيلى كان له مايبرره ويقتضيه من ظهور الفتن وتحفز الملحدين والمغرضين من أعداء المسلمين بدينهم ، الأمر الذى لم يكن عليه عهد السلف من الصحابة والتابعين ، ومن ثم لم تكن بهم حاجة إلى تجاوز ماورد فى القرآن والسنة من هذه الصفات والبحث عما وراءها من المعانى التفصيلية ، وما يقال حول هذه المبررات من مثل هذا الكلام مما سبق أن عرضته فى هذا الباب وإن كانت له وجاهته وليس لى أن أنكره فإننى بنفس الدرجة ليس على أن أحيد عن ترجيح مذهب السلف على النحو الذى قررته .

أولا : لجميع الأدلة التى عرضت طرفا يسيراً منها وفى مقدمتها : أتباع الصحابة والتابعين وأئمة الأمة الذين طرزت هذا الباب بكلامهم فى هذا الغرض - وفى إتباعى لهم لا أحيد عما توقفوا فى تأويله وأمسكوا عنه

إلا ماورد عنهم تأويل فيه ، وليس من الضرورى أن أستعمل القياس فى تأويل صفات لم يؤولوها قياساً على ما أولوا ، كأن ندعى أنه تأويل على المعنى القريب المشهور فى لغة العرب من طرق المجازات والاستعارات ، فإن الأسلم فى ذلك هو مطلق الاتباع لسلف الأمة فى ذلك ، نؤول ما أولوا ، ونمسك عما أمسكوا ، أما أن الفتن كانت نائمة ولم تستعر نارها فى عهد السلف ، فهذا كلام لا يؤخذ بإطلاقه ، وإن كان صحيحاً إلى حد كبير .

فلقد تقدم مما عرضناه فى هذا الباب ما ورد من نهى الرسول ﷺ لأصحابه عن البحث والخوض فى المتشابه ، وتحذيره إياهم من أن ذلك إنما هو فى غير مصلحة الجماعة بل إنه لأدعى إلى تفريق الأمة وتمزيق وحدتها وتفتيت صفوفها ، وما ورد كذلك فى هذا الباب من زجر عمر رضى الله عنه عن الخوض فى المتشابه زجراً بلغ إلى ضرب المستريب بالدرة أو بعراجين النخل — كما سبق تفصيله : وما كان من ابن عباس ، وعلى رضى الله عنهما مما عرضناه أيضا وهو موقف لم يهبط عن مستوى النهى والنكير الشديدين ، عن الخوض فى المتشابه .

وموقف الإمام مالك من سائله عن كيفية الاستواء لا يتطاول إليه النسيان أبد الدهر . ناهيك بما تقدم لك من مواقف الأئمة الآخرين ، التى لا تقل صراحة أو نفاذاً عن سوابقها امتداداً واتباعاً للمنهج القرآنى الذى فى اتباعه الحق والرشاد ، وفى اجتنابه البدعة والضلالة .

فالفتنة إذن قد اندلعت شرارتها الخبيثة بين يدى الرسول وأصحابه ، وثبت كذلك مقاومتهم لها وثورتهم عليها .

ومهما اختلفت وسيلة هذه المقاومة فإن وحدة الهدف وتحديد النتيجة قد بررا اختلافها وما كان الهدف من هذه المقاومة إلا العودة بالمسلمين إلى

طريق الجادة كلما اعترى نفوسهم شيء من الوساوس والمخاوف اتضح ذلك مما سبق أن عرضناه في هذا المضمار ، فلم يهدف الرسول ﷺ هو وأصحابه إلا إلى وقوف المسلمين في المتشابه عندما وقف عنده الله ورسوله ، والإمساك عما سواه ، ولا حاجة بنا هنا إلى تكرار ما أكدناه غير مرة في هذا الباب .

وأجدني مضطراً هنا إلى التساؤل قائلا : مادام الأمر كذلك فما المانع من التمسك بمسلك النبي ﷺ ، والسلف الصالح في مقاومة فتنة التشبيه والتعطيل ؟ .

وهل ذلك السلاح الذي أشهروه في وجه هذه الفتنة بالنهي والتحذير ، أو بالقوة المادية غير جدير بالصلاحية والفعالية في العصور اللاحقة ؟

ولماذا لم تكن الحيدة عن منهج السلف هذا في مقاومة الفتنة إلا نتيجة لانجراف المسلمين في تيارات الخوض فيما نهاهم الله ورسوله عن الخوض فيه من المتشابه من دين الله ، وإذا كانت مخالفة النهي عصيانا لله ورسوله وانحرافا عن طريق الحق ، فهل يبرر وقوعها في عصر من العصور التمسك بها في عصور لاحقة بحجة طغيان المغالاة في أعمال الظاهر من نصوص المتشابه المؤدية ضرورة إلى تشبيه الرب وتجسيمه ـ تعالى عن ذلك ـ هذا من ناحية ، ومن الناحية المقابلة فهناك تتفشى نزعة نفي هذه الصفات المؤدية حتما إلى التعطيل والتجريد

إن ذلك لا يبرر مطلقا أن نلقي ذلك السلاح الذي جرده لقمع الفتنة سلفنا الصالح ، ونستبدل به سلاحاً آخر ، وقد كانوا بلا شك أقدر الناس على استعماله .

إذ كانوا قد اقتنعوا بنجاعته وفعاليته ، ألا يرى أن هذه الطريقة التي

تتخذ ارد تيار التعطيل والتجسيم بالخوض فى معانى المتشابه ، وإجهاد الذهن فى الحصول على معان له بنص عليها فى كتاب أو سنة .

ألا يرى أن هذا بعينه هو ما نهى الله ورسوله عنه ، وحذر منه سلف الأمة .

ليس السلف بالمعطلة ولا بالمشبهة :

أما ادعاء أن سلف الأمة ومن نهج نهجهم هـذا ، يسلمون عقيدتهم إلى نزعة التعطيل ، وتجريد الذات الإلهية من صفاتها من حيث إنهم لم يحددوا معانى تلك الصفات .

أما هذا الادعاء فرفوض رفضاً قاطعاً . ولا يسعنا فى رفضنا له إلا أن نقدم هذا النص لحجة الإسلام ، قال رحمه الله : (فإن قلت : التصديق إنما يكون بعد التصور والإيمان إنما يكون بعد التفهم ، فهذه الألفاظ إذا لم يفهم العبد معانيها ، كيف يعتقد صدق قائلها فيها ؟

فجوابك : أن التصديق بالأمور الجملية ليس بمحال ، وكل عاقل يعلم أنه أريد بهذه الألفاظ معان ، وأن كل اسم فله مسمى ، إذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد ذلك المسمى ، فيمكنه أن يعتقد كونه صادقا ، مخبراً عنه على ماهو عليه ، فهذا معقول على سبيل الإجمال ، بل يمكن أن يفهم من هذه الألفاظ أمور جملية غير مفصلة ، ويمكن التصديق .

كما إذا قال فى البيت حيوان ، أمكن أن يصدق دون أن يعرف أنه إنسان أو فرس أو غيره ، بل لو قال فيه شيء ، أمكن تصديقه ، وإن لم يعرف ماذلك الشيء .

فكذلك من سمع الاستواء على العرش فهم على الجملة أنه أريد بذلك نسبة خاصة إلى العرش فيمكنه التصديق قبل أن يعرف أن تلك النسبة هى نسبة

الاستقرار عليه ، أو الإقبال على خلقه ، أو الاستيلاء عليه بالقهر ، أو معنى آخر من معانى النسبة ، فأمكن التصديق به)[1] .

وإذن فلا مجال للقول بالتعطيل ما دام الإيمان ممكناً بهذه الصفات على وجه إجمالى ، فهى كما وصف الله بها نفسه ، ووصفه بها رسوله على الوجه الذى أخبر بها رسوله، وحق بالمعنى الذى أراده على نحو ماقرره حجة الإسلام

وأما تهمة التجسيم التى يمكن أن يرمى بها سلف الأمة ومن اقتفى أثرهم ، فلا يسوغ لعاقل فضلا عمن يتمرسون ذلك الفن أن يذهبوا إليها .

فهل يشك أحد مهما كان شأنه فى أن سلف الأمة قد بالغوا فى تنزيه الرب تعالى، إلى حد يستحيل أن يرقى إليه سواهم ، ومن فى إمكانه غير سلف الأمة أن يفهم القرآن الذى أسس عقيدته على التنزيه ، وجعل جوهر دعوته التقديس ، ورفع صوت الحق فى وجه كل وثنية ، وشهر سيفه البتار على رقاب كل إلحاد ؟ ؟ فكان على رأس مبادئهم فى باب التنزيه والتقديس للرب « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » .

وهل يظن بأئمتنا ظن السوء لمجرد أنهم لم يبغوا عن منهج القرآن والسنة حولا . ؟

أو تتقول فيهم الأقاويل الباطلة ، وهم الذين شاهدوا منازل الوحى ، ومنابع التنزيل الصافية ؟

إنه لمن الأشياء البديهية حقاً أن من يقف هذا الموقف من الصحابة والتابعين ، وأئمة أهل السنة ، لمجانب كل حق ومخالف كل صواب .

كيف وقد قامت كل البراهين العقلية على تقديس الرب عن الجسمية ومشابهتها .

---

(١) إلجام العوام من مجموعة الرسائل للغزالى ص ٦٦ وما بعدها ط الجندى .

ومما لا شك فيه أن يفوق حد الكفاية ، لأى مؤمن فى دفع أى وهم ينبثق عن منزع السلف فى فهم هذه الصفات على أى وجه نطقوا بها وعلى أى نحو وصفوا بها الرب . والإمام الغزالى قد ساق إلينا فى تفصيل مذهب السلف تحت هذا الباب ما يتعلق بهذه النقطة مما يجب على المسلم أن يعتقده تجاه هذا المذهب .

فقال رحمه الله (أول ما يجب أن يعتقد فى هذا الصدد : التقديس، ومعناه : أنه إذا سمع اليد والإصبع . وقوله ﷺ : (إن الله خمر طينة آدم بيده) و (أن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن) . فينبغى أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين : أحدهما : هو العضو الأصلى وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص وصفات مخصوصة . أعنى بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق ، يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان وقد يستعار هذا اللفظ - أعنى اليد - لمعنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلا كما يقال : البلد فى يد الأمير . فإن ذلك مفهوم ، وإن كان الأمير مقطوع اليد - مثلا .

فعلى العامى وغير العامى أن يتحقق قطعاً ويقيناً أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يرد بذلك جسماً هو عضو مركب من لحم ودم وعظم ، وأن ذلك فى حق الله تعالى محال ، وهو عنه مقدس ، فإن خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم ، فإن كل جسم فهو مخلوق .

وعبادة المخلوق كفر ، وعبادة الصنم كانت كفراً لأنه مخلوق ، وكان مخلوقاً لأنه جسم ، فمن عبد جسما فهو كافر بإجماع الأئمة ، السلف منهم والخلف . . . .

ومن نفى الجسمية عنه وعن يده وإصبعه فقد نفى العضوية واللحم

والعصب . وقدس الرب جل جلاله عما يوجب الحدوث .

وليعتقد بعده أنه عبارة عن معنى من المعانى ليس بجسم ولا عرض فى جسم يليق ذلك المعنى بالله تعالى ، فإن كان لا يدرى ذلك المعنى ولا يفهم كنه حقيقته ، فليس عليه فى ذلك تكليف أصلا ، فمعرفة تأويله ومعناه ليس بواجب عليه ، بل واجب عليه أن لا يخوض فيه كما سيأتى)[1] .

ومن هنا كان واجباً القول : بأن السلف وإن وصفوا الرب بهذه الصفات كما وردت ، فقد فرضت عليهم عقيدة التنزيه فرضاً ، أن أحالوا وصفه تعالى بما توهمه ظواهرها من الجسمية وتوابعها ، وبنفس القدر أمكن القول بأن السلف مؤولة لهذه الصفات تأويلا إجمالياً وإن لم يعينوا المراد - كما سبق تفصيله

ومن هنا فقد وقع فى شراك الخطأ والضلال من اعتقد أن سلف الأمة كانت عقيدتهم تحمل على التجسيم ،فلم يجدوا بدأ من التصريح بإطلاق الجسمية على الله كما شاع عن محمد بن كرام ، وطائفته التى لقبت بالكرامية .

ولا يفارق زيغهم هذا ، ذلك الزيغ الذى اقترفه من لم يصرح بإطلاق الجسمية صراحة على الرب تعالى ، غير أنه لم يتورع عن إطلاق الجهة والتحيز عليه تعالى كابن تيمية ، وابن رشد

ومع إطلاق الكرامية لفظ الجسم عليه سبحانه فقد بات من المشهور شهرة بالغة إطلاقهم الجهة والتحيز عليه تعالى

وقد عرضنا فى شىء يسير من التفصيل مذاهب المجسمة والمشبهة عامة فيما سبق .

---

(١) المصدر السابق ص ٦٣ وما بعدها .

ابن تيمية ومذهبه فى إثبات الصفات المتشابهة

ذكرنا فيما سبق أن لابن تيمية وأتباعه رأيا فى تحديد مذهب السلف فيما يتعلق بعقيدة الصفات المتشابهة ، وذكرنا أن هذا الموقف من ابن تيمية إنما هو مقابل لموقف الأشاعرة من تفسير المذهب .

ونعرض الآن موقف ابن تيمية حتى نقف على من تكون من المدرستين أقرب انتماء إلى مذهب السلف .

وابن تيمية قد ضرب بسهم وافر فى باب الصفات المتشابهة ، وألف فيها عدداً ليس بالقليل من الرسائل والمقالات مما سنرجع فى أقواله إليها .

وإذا كان من غير الممكن أن نأتى على آراء الرجل إلى نهايتها ، فإننا لا نجد بداً من أن نلقى الضوء على بعض ما يحدد مذهبه فى هذا الباب بقدر المستطاع .

إن ابن تيمية يعتبر نفسه سلفيا كما هو معروف . وقد كانت له مدرسته وله تلاميذه المبرزون من أمثال ابن قيم الجوزية وغيره ، ممن نصبوا أنفسهم للدفاع عن مذهب السلف ومناهضة الأشاعرة فى قضية تفسير هذا المذهب ، وحقيقة الانتساب إليه .

والرجل وأنصاره فى قضية الصفات يعتبرون أنفسهم مثبتة ، وأنهم لكذلك .

إنهم حقاً يثبتون لله ما أثبته لنفسه ، وما أثبته له رسوله من صفات الكمال ، لكن كيف أثبتوا هذه الصفات ؟ لا سيما الصفات المتشابهة . هذه هى المسألة .

إن ابن تيمية يدعى أنه يثبت تلك الصفات للرب على طريقة سلف الأمة، ونحن لا نزال نذكر أن الأشاعرة يرون أن السلف لم يثبتوا لله مايفهم من ظواهر تلك الصفات ، من معانى الجسمية وتوابعها ، بل فوضوا لعلمه تعالى المعنى الذى يليق بجلاله وراء هذا الظاهر .

فهل يثبت ابن تيمية تلك الصفات على هذا النحو ؟إنه لم يمتنع عن سلوك هذه الطريقة فى الإثبات فحسب ، بل إنه اعتبر من سلكها ، من جملة النفاة والمعطلة .

إنه حقيقة لا يختلف مع الأشاعرة على استحالة نعت الرب بهذه المعانى المادية . ولكنه ذهب إلى عدم اعتبار ذلك هو الظاهر مما يفهم من مثل صفة الاستواء واليد ، والوجه ، وما إليها من المعانى الحسية .

وإذن فليس بلازم - وقد اتفق مع غيره على إحالة اتصاف الرب بها - أن يقال : بصرف هذه الصفات عن ظاهرها ، إذ أنه لا يوافق على اعتباره ظاهراً من ناحية. ومن ناحية أخرى لا يوافق الرجل على أن تكون ظواهر صفات الله مستحيلة فى حقه تعالى . مع أنه تعالى قد أثبتها لنفسه ، وأثبتها له رسوله ، ومن بعده الصحابة والتابعون وتابعوا التابعين ، وأئمة المسلمين . وإلا فإن ذلك يؤدى إلى محاولات من أهمها تعطيل الصفة ذاتها .

ومن ثم فإنه يرى أن هذه الصفات ثابتة للرب على ظواهرها ، غير أنه ظاهر يليق بجلال الرب وقداسته .فالاستواء والنزول،واليدوالوجه ، صفات ثابتة للرب على ظواهرها التى تليق به ، فمسألة الظاهر عنده مسألة نسبية .

فالظاهر من استواء المخلوقات استقرارهم - مثلا - ومن استواء الرب ليس استقراره ، وإنما هو ظاهر يليق بجلاله ، ولا يعلمه إلا هو .

وحول هذه المسألة أقدم هذا النص الذى يعرض فيه ابن تيمية وجهة نظره فى المسألة ، ويرد فيه على من قالوا : إن الظاهر من هـذه الصفات غير مراد .

قال : (واعلم أن من المتأخرين من يقول : مذهب السلف إقرارها على ما جاءت به مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد ، وهذا اللفظ مجمل ، فإن قوله ـ ظاهرها غير مراد ـ يحتمل أنه أراد بالظاهر نعوت المخلوقين وصفات المحدثين ، مثل أن يراد بكون الله قبل وجه المصلى ، أنه مستقر فى الحائط الذى يصلى إليه ، وأن الله معنا ، ظاهر أنه إلى جانبنا . ونحو ذلك ، فلاشك أن هذا غير مراد

ومن قال : إن مذهب السلف أن هذا غير مراد فقد أصاب فى المعنى ، لكن الخطأ بإطلاق القول : بأن هذا ظاهر الآيات والأحاديث ، فإن هذا المحال ليس هو الظاهر على ما قد بيناه فى غير هـذا الموضع ، اللهم إلا أن يكون هذا المعنى صار يظهر لبعض الناس ، فيكون القائل لذلك مصيبا بهذا الاعتبار ، معذوراً فى هـذا الإطلاق ، فإن الظهور والبطون قـد يختلف باختلاف أحوال الناس ، وهو من الأمور النسبية .

وكان أحسن من هذا أن يبين لمن اعتقد أن هذا هو الظاهر ـ أن هذا ليس هو الظاهر حتى يكون قد أعطى كلام الله وكلام رسوله حقه لفظاً ومعنى ، وإن كان الناقل عن السلف أراد بقوله الظاهر غير مراد عندهم ، أن المعانى التى تظهر من هذه الآيات والأحاديث مما يليق بجلال الله وعظمته ، ولا تختص بصفة المخلوقين ، بل هى واجبة لله أو جائزة عليه جوازاً ذهنياً ، أو جوازاً خارجياً غير مراد فهذا قد أخطأ فيما نقله عن السلف أو تعمد الكذب ، فما يمكن أحد قط أن ينقل عن واحد من السلف ما يدرك لا نصا ولا ظاهراً ، أنهم

كانوا يعتقدون أن الله ليس فوق العرش . ولا أن الله ليس له سمع وبصر ويد حقيقة .

وقد رأيت هذا المعنى ينتحله بعض من يحكيه عن السلف ، ويقولون : إن طريقة أهل التأويل هي في الحقيقة طريقة السلف ، بمعنى أن الفريقين اتفقوا على أن هذه الآيات والأحاديث لم تدل على صفات الله سبحانه وتعالى ، ولكن السلف سكتوا عن تأويلها ، والمتأخرون رأوا المصلحة في تأويلها لمسيس الحاجة إلى ذلك ، ويقولون الفرق أن هؤلاء يعينون المراد بالتأويل ، وأولئك لا يعينون لجواز أن يراد غيره . وهذا القول على الإطلاق كذب صريح على السلف . أما في كثير من الصفات فقطعا ، مثل أن الله تعالى فوق العرش ، فإن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم ، الذي لم يحك هنا عشره ، علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرحين بأن الله فوق العرش حقيقة ، وأنهم ما اعتقدوا خلاف هذا قط

وكثير منهم قد صرح في كثير من الصفات بمثل ذلك ، والله يعلم أنى بعد البحث التام ومطالعة ما أمكن من كلام السلف ، ما رأيت كلام أحد منهم يدل - لا نصاً ولا ظاهراً ، ولا بالقرائن ، على نفي الصفات الخبرية في نفس الأمر ، بل الذي رأيته أن كثيراً من كلامهم يدل ، إما نصا وإما ظاهراً ، على تقدير جنس هذه الصفات)[1] .

وإذن فإن لفظ الظاهر كما يراه - ابن تيمية - من المجمل الذي يحتاج إلى تفصيل ، ومن الأمور النسبية التي تفتقر إلى تحديد ، والرجل قد فصل وحدد في النص السابق ولكن على أي حال ، فالسلف والأئمة فيما يرى ابن تيمية لم يكونوا يسمون هـذا - الذي يفهم من الصفات مما يطلق على

---

(١) انظر الرسالة التدمرية من ص ٢٦ إلى ص ٢٩ ط . السلفية .

الأجسام - ظاهرها، ولا يرضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلا، والله أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذى وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر أو ضلال.

ثم يناقش ابن تيمية هؤلاء الذين يجعلون ظاهر الصفة غير مراد، بأنه إذا كان من الممكن القول: بأن المراد من صفات الله ظاهرها - يعنى صفات المعانى من العلم والإرادة إلخ فكيف لا يكون ممكناً أن يكون ظاهر الاستواء، والنزول، والوجه مراداً. فإن هذه الصفات إن كانت من الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوقين، فإن تلك أيضاً من الصفات المشتركة وبيان هذا أن صفاتنا منها ما هى أعيان وأجسام، وهى أبعاض لنا كالوجه، واليد.

ومنها ما هو معان وأعراض وهى قائمة بنا كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة، ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حى عليم قدير لم يقل المسلمون أن ظاهر هذا غير مراد لأن مفهوم ذلك فى حقه مثل مفهومه فى حقنا، فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد، لأن مفهوم ذلك فى حقه كمفهومه فى حقنا، بل صفة الموصوف تناسبه فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين وصفاته كذلك، ليست كصفات المخلوقين، ونسبة صفة المخلوق إليه كنسبة صفة الخالق إليه، وليس المنسوب كالمنسوب، ولا المنسوب إليه، كالمنسوب إليه كما قال ﷺ: ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر فشبه الرؤية بالرؤية ولم يشبه المرئى بالمرئى[1].

وإذن فموقف الرجل واضح من إثبات الصفات المتشابهة للخالق، وهو

---

(١) نفس المصدر ص٢٨ وما بعدها.

إثباتها على ظاهرها اللائق بجلال الرب ، وهذا فى نظره تفسير مذهب السلف الذين لم يقبلوا أن يكون ظاهر هذه الصفات تلك الأشياء الجسمية التى يتصف بها المخلوقون ، ولم يقبلوا كذلك أن يصرفوها من ظاهرها المراد بالفعل ، واللائق بقداسة الرب .

يرى الرجل ذلك ويقرره فى وضوح وتفصيل ، بل يرى أن الذين يتوهمون أن الأشياء الجسمية هى ظواهر تلك الصفات ، فينفونها عن الرب باعتبارها ظاهراً ، يقعون فى أربعة محاذير .

أحدها : كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين ، وظن أن مداول النصوص هو التمثيل .

الثانى : أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها ، وعطله بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله فيبقى مع جنايته على النصوص ، وظنه الشىء الذى ظنه بالله ورسوله ، حيث ظن أن الذى يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل ، قد عطل ما أودع الله ورسوله فى كلامهما من إثبات الصفات لله والمعانى الإلهية اللائقة بجلال الله .

الثالث : أنه ينفى تلك الصفات عن الله عز وجل بغير علم فيكون معطلا لما يستحقه الرب .

الرابع : أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات أو صفات المعدومات ، فيكون قد عطل به صفات الكمال التى يستحقها الرب .

ومثله بالمنقوصات والمعدومات ، وعطل النصوص عما دلت من الصفات وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات ـ فيجمع ـ فى كلام الله وفى الله بين

بين التعطيل والتمثيل فيكون ملحداً فى أسماء الله وآياته][1] وقبل الحكم على ابن تيمية فى مسلكه هذا من الإثبات وتوجيهه لمذهب السلف يمكن التساؤل : عما إذا كان هذا المسلك الذى يسلكه هذا الرجل هو بعينه مسلك السلف ؟

ولا تحسبنا فى حاجة إلى تكرار ما تقدم من أن ابن تيمية يعتبر بل يؤكد صراحة أنه لا يتجاوز المنهج السلفى ، بل إنه كما يعتقد أيضا هو وأنصاره . هم الممثلون دون سواهم لحقيقة مذهب السلف فى هذا الباب . أما أن هذا صحيح وحق فهذه مسألة أخرى .

ابن تيمية يلزمه التعطيل :

والذى يبدو لى والله أعلم أن الرجل وإن كان قد أثبت الاستواء وأخواته من الصفات للرب على ظواهرها ، مدعياً أن هذه الظواهر وراء الإثبات المادى لتلك الصفات ، تنصلا من التشبيه ، ووراء التأويل لها تخلصا من التعطيل بالرغم من ذلك فإن مسلكه هذا يثير تساؤلا حتمياً عما إذا كانت هذه الظواهر التى يعتبرها يمكن تحديدها ، أم أن إدراك كنهها مما يختص بعلم البارى تعالى وأحسب أن تحديد كنهها هو فعلا مما يختص بعلمه تعالى ، فالرجل رحمه الله يقرر أن الظاهر المراد هو ظاهر يليق بجلال الرب وقداسته ، وهذا لا يمكن تصور تحديده أو الوصول إلى حقيقته .

ومسلكه هذا يوقعه لا محالة فيما هرب منه من التعطيل حيث أصبحت هذه الصفات ألفاظا لا تحمل مفاهيم محددة ، فإذا كان التفويض فيما يذهب إليه الأشاعرة — كما يرى ابن تيمية — مفض إلى التعطيل ، بترك ما يراد من معان لائقة لتلك الصفات إلى علم الرب .

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩ .

وإذا كان صرف الصفة عن ظاهرها يؤدى أيضا إلى تعطيل الصفة وإهمالها، فإن ذلك يمكن بلا أدنى شك أن يكون خصيصة مسلكه هذا ، وما دام الأمر كذلك وقد لزم الرجل ما ألزمه هو أهل التأويل والتفويض ، فلماذا العدول عن مسلك الجمهور ، ومنهج الكثرة الكاثرة وبخاصة إننا لا نعدم ما يبرره من مثل ما كان يذهب إليه أئمة السلف ، ومنهم الصحابة أنفسهم إلى التأويل التفصيلى لبعض هذه الصفات ، ربما لأن النسق العام لا يلتئم إن هم ذهبوا فيها إلى التأويل الإجمالى ، يثبت هذا فى توجيه مثل قوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » وقوله عز شأنه : « ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا وهو معكم أينما كانوا » حيث يرى أن أمثال هاتين الآيتين متعارضة من حيث الظاهر مع قوله تعالى : « ثم استوى على العرش » بل إن الإمام أحمد بن حنبل نفسه سلك هذا المسلك .

ففى كتابه : الرد على الزنادقة والجهمية : قرر أن الله على العرش بائناً عن خلقه فيما يرد به على الجهمية المنكرين لذلك .

ثم انتقل إلى الرد عليهم أيضا فى قولهم : إن الله فى كل مكان ، مستدلين بقوله تعالى : « وهو معكم أينما كنتم » رد عليهم مستدلا بقوله تعالى : « ألم تر أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » مؤولا ذلك يعنى بعلمه . إلى أن قال : « ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا وهو معهم أينما كانوا » أى بعلمه ، فقد بدأ الله الآية بالعلم وختمها بالعلم[١] .

---

(١) عقائد السلف ص ٩٣ : ٩٧ دكتور على سامى النشار وعمار الطالبى وانظر أيضاً اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٧٧ والتى تليها .

وحكى حنبل عن عمه الإمام أحمد أنه سمعه يقول : احتجوا على يوم المناظرة فقالوا : تجيء يوم القيامة سورة البقرة وسورة تبارك ، قال : فقلت لهم : إنما هو الثواب ، قال الله جل ذكره : « وجاء ربك والملك صفاً صفاً » وإنما تأتي قدرته ، وقال ابن حزم الظاهري في فصله : وقد روينا عن أحمد ابن حنبل — رحمه الله — أنه قال : « وجاء ربك » إنما معناه : وجاء أمر ربك . أ . هـ . وهذا تأويل وتنزيه كما هو مذهب الخلف .

وحين سئل الإمام أحمد عن أحاديث النزول والرؤية ووضع القدم ونحوها قال : (نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى) وقال أيضاً يوم سألوه عن الاستواء : (استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حدود ولا صفة يبلغها واصف) على ما ذكره الخلال في السنة بسنده إلى حنبل عن عمه الإمام أحمد .

هذا هو مذهب الإمام أحمد في المسألة ، وأما ما ينقل عن الإمام مما يخالف ما تقدم فهو تخرص صفيق جاهل وسوء فهم لمذهب الإمام[١] .

والإمام أحمد هو إمام ابن تيمية وإمام السلف الرسمي الذي يدعي ابن تيمية أنه هو وأنصاره الممثلون لمدرسته ، ولا حاجة بنا إلى تكرار ما ذكرنا آنفا حول هذه المسألة .

غير أنه يمكن القول : إن ذلك يدعو المؤمن بقوة إلى أن يسلك مسلك الجمهور في تفسير مذهب السلف ، حتى على فرض أن مسلك ابن تيمية قد سلم فيما يتعلق بهذه المسألة من الطعن إلا في بعده عن مسلك الجمهور من الأشاعرة

---

(١) انظر دفع شبه التشبيه لابن الجوزي ص ٢٨ تعليق ١ .

وأهل السنة عامة ، وتجريحه لهم أحياناً وتسميته لهم معطلة ، وهم - كما رأينا - أقرب منه إلى الفهم لروح المذهب السلفي .

التشبيه يلزم طريقة ابن تيمية في الإثبات :

وأما ادعاء ابن تيمية أن التشبيه يلزم الأشاعرة في إثباتهم صفات المعاني من العلم والقدرة وغيرهما على ظواهرها كما ألزموه التشبيه في إثباته للصفات المتشابهات على ظواهرها ، فيمكن الجواب عنه : بأن هناك فرقاً بين إثبات العلم والقدرة وغيرهما من صفات المعاني على ظواهرها لله تعالى مع اشتراكها بين الخالق والمخلوقين على ما ذهب إليه الأشاعرة وبين إثبات الاستواء والنزول والوجه وغيرها من الصفات المتشابهات على ظواهرها كما ذهب إليه ابن تيمية وأتباعه ، فإن الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة قد أثبتوا صفات المعاني لله على وجه يليق ويستلزمه كماله ، وهو قطعاً غير الوجه الذي ثبتت عليه للمخلوقات ، وهذا هو ما عبر عنه ابن تيمية بنسبية الظواهر ، فهذه الصفات بالنسبة للمخلوقات ناقصة محدودة متكثرة متغيرة على ما يليق بنقص المخلوق وعجزه ومحدوديته ، أما بالنسبة للخالق فهي صفات كاملة شاملة التعلق لا يلحقها التعدد ولا التكثر ولا التغير بوجه من الوجوه وهي ملازمة لذاته المقدسة أزلا وأبداً .

ومن ثم كان إثبات ظواهر وحقائق هذه الصفات لله تعالى لا يستلزم محالا ولا يوقع في تشبيه أو في تجسيم مع اشتراكها بينه تعالى وبين خلقه في مجرد الاسم بخلاف الصفات المتشابهة فإنها لا يسوغ أن تقاس على صفات المعاني من حيث إثباتها لله تعالى على ظواهرها التي تليق به سبحانه وهي غير الظواهر التي لا تليق لأنها من خصائص المخلوقين وهذه الطريقة في إثبات هذه الصفات تجر حتما إلى التشبيه .

فإن ظواهرها هى تلك المعانى المفهومة عند إطلاقها على الأجسام ، ولا ينجى بعد ذلك أن يقال : إن منهـا ما يليق بالله ومنها ما لا يليق ، خصوصاً بعد ما تبين لنا قياساً على ما مر فى صفات المعانى من أن نسبية الظاهر إنمـا تتمثل فى المقابلة بين كمال صفاته ونقص صفات المخلوقين ، ومحدودية هذه ولا محدودية تلك ، ووحدة صفات الله وتكثر صفات البشر ، وتغير صفات البشر وثبات صفات الله ، وهلم جراً .

وعلى هذا فمن الممكن القول : إن الاستواء ظاهرة الجلوس والاستقرار بيد أنه فى حق الله جلوس يليق به سبحانه ، وفى حق الإنسان جلوس يليق به ، واليد جارحة ، لكنها فى حقه تعالى جارحة تليق به سبحانه ، وفى حق البشر جارحة تليق بهم وهلم جراً .

ويمكن أن يفضى ذلك إلى القول : بأنه تعالى عن قولهم جسم غير الأجسام من حيث الكمال ممـا يليق بمقام الألوهية ، وغير ذلك من الأباطيل والانحرافات التى أوقعت فيها طريقة ابن تيمية فى تناوله لقضية الصفات المتشابهات .

وكان داود الجواربى وغيره من غلاة الشيعة وغيرهم أكثر أمانة فى التعبير عن هذه الطريقة فى الإثبات حيث أسلمتهم إلى القول : بأنه تعالى جسم لا كالأجسام ، وأن له يداً لا كالأيدى ، ووجهاً لا كالأوجه ، ولحماً لا كاللحوم إلى آخر ما قدمناه من ترهاتهم .

ابن تيمية يقول : إن الله فى جهة

إن ابن تيمية يفجأنا بواحدة من غرائبـه ، تلك هى قوله الصريح : بأن الرب تعالى فى جهة

بل إنه يدعى أن ذلك هو مذهب السلف ، وأن الخلاف الواقع بينهم فى هذه المسألة نفياً وإثباتاً إنما هو خلاف لفظى .

ذلك أنه يرى أن لفظى الجهة والحيز من الألفاظ المجملة التى تحتمل أكثر من معنى ، وأنه لا بد من التفصيل قبل الحكم بذلك نفياً أو إثباتاً ، فإن لفظ الجهة كما يزعم قد يراد به ما هو موجود كالفلك الأعلى ، وقد يراد به ماهو معدوم كما وراء العالم .

ومن المعلوم أن لا موجود إلا الخالق والمخلوق ، فإذا أريد بالجهة : أمر موجود غير الله كان مخلوقاً ، والله تعالى لا يحصره ولا يحيط به شىء من المخلوقات فهو ليس فى جهة بهذا المعنى .

وإن أريد بالجهة : أمر عدمى وهو ما فوق العالم ، فليس هناك إلا الله وحـــده .

فإذا قيل : إنه فى جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه[1]

ومثل ذلك يقال فى لفظ الحيز فإنه تارة يراد به أمر موجود فيكون

---

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٢١٦ .

ممتنعاً على الله ، وتارة يراد به أمر عدمى فلا يكون ممتنعاً[1] .

وهنا نتبين أن ابن تيمية لا يريد أن يثبت الجهة إثباتاً مادياً ، فهو لا يقول كما قالت الكرامية : أنه مماس العرش أو ملاق له ، أو أن العرش مكان له .. إلى آخر ماقالت الكرامية .

إذ أن العرش شيء وجودى ، وهو يعترف بأن الجهة منفية بهذا المعنى . أما قوله بثبوت الجهة إذا كانت أمراً عدمياً ، فهو يريد ألا يشذ ولا ينحرف عن المفهوم العام لما يقوله أهل السنة : من أنه تعالى فوق عرشه ، بائن عن خلقه ، ولذلك يقول : إذا قيل إنه فى جهة .

كان معنى ذلك أنه هناك فوق عرشه حيث تنتهى المخلوقات ، وحيث لا موجود سواه فهو فوق الجميع عال عليهم فضلا عما يقرره من أنه تعالى فوق عرشه وفوقيته خاصة فيه لائقة بجلاله ، لا تشبه فوقية المخلوقين ، وهو فى غير حاجة بفوقيته إلى عرشه أو إلى أى شيء من مخلوقاته ، فلا يعقل أن يكون الخالق محتاجاً إلى المخلوق ، والله تعالى قد خلق الخلق بعضه فوق بعض ، فالهواء فوق الأرض ، والسحاب فوق الهواء ، من غير أن يكون هذا فى حاجة إلى ذاك ، ولله المثل الأعلى .

وبهذه النظرة الأولية نجد الرجل يحاول تنزيه الرب عن الحلول فى شيء أو حتى المحاذاة لأى شيء حتى يكون متلاقياً بوجه عام مع مفهوم أهل السنة من هذه الناحية غاية مافى الأمر أنه قد حلا له إطلاق لفظ الجهة على ما يعتبره غيره ليس بجهة ، ربما تهرباً مما يلتزمه القائل بالجهة الحسية .

---

(١) نفس المصدر ص ٢٤٩ .

وقد يعتبر ذلك اصطلاحاً خاصا بالرجل وشيعته .

فإن الفخر الرازى - مثلا - يرفض إطلاق الجهة على الأمر العدمى ، ومع ذلك ومع اعتباره إصطلاحا خاصا بابن تيمية ، وتمشيا مع توضيح الرجل نفسه توضيحا تاما فى مقالته هذه .

فإنه لا يمكن القول : بأنه بعيد جداً عن نزعة التشبيه ، كما ظهر ذلك فى نصه السابق . إن الرجل لم يثبت لله الجهة إثباتا ماديا كما قلت .

وهذا قد يكفى فى الدلالة على حسن نيته فى المسألة وقد لايكفى .

أما أن يطلقها لفظا حيث لم يطلقها غيره من أهل السنة ، فهو على الأقل بعد منه عن التورع عما من شأنه أن يتورع عنه ، خاصة وأن قضية إطلاق الألفاظ فى باب الصفات ، يجب أن يكون أمره أساسا ، وبالذات إلى الكتاب والسنة . فضلا عما يستلزمه مثل هذا الإطلاق من إيهام الجسمية كما سيأتى .

ابن تيمية ومسألة حلول الحوادث

أما فى مسألة حلول الحوادث فى ذاته تعالى فالظاهر أنه قد سقط مع الكرامية فى مهاويها ، فقد اتفق معهم فى هذا الأصل ، وإن كان قد خالفهم فى القول بقيام حوادث لا نهاية لها فى ذاته تعالى وهم لا يقولون بذلك ، وبالقول : بأن هذه الحوادث تحدث وتزول ، وهم يقولون بدوام ما يحدث فى ذات الله من الحوادث ، وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الفروق بقوله فى رسالة الفرقان : [ومحمد بن كرام ، كان بعد ابن كلاب . فى عصر مسلم بن الحجاج أثبت أنه يوصف بالصفات الاختيارية ويتكلم بمشيئته ، وقدرته . ولكن عنده يمتنع أنه كان فى الأزل متكلماً بمشيئته وقدرته لامتناع حوادث لا أول لها فلم يقل بقول السلف : أنه لم يزل متكلماً إذا شاء .

وقال هو وأصحابه فى المشهور عنه : أن الحوادث التى تقوم به لا يخلو منها ولا تزول عنه][1] .

ومهما كان الأمر فقد تلاقى ابن تيمية مع الكراميه فى النتيجة التى يؤدى إليها هذا الأصل وبخاصة أنه يرى تجـــدد الإرادات والعلوم فى ذات الله بتجدد المرادات والمعلومات .

وإن قال : بأن جنس الإرادة والعلم قديم وكذلك الأمر فى باقى الصفات ما عدا الحياة[2] .

ولا مناص هذه المرة من إلزامه التشبيه كالكرامية ، بهذا الأصل إذ أنه

---

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٢٩ .

(٢) رسالة الفرقان من مجموعة الرسائل الكبرى ص ٣ ١ .

عندهم لا يخلون ذات البارى تعالى عن الحوادث ، وما لا يخل عن الحادث فهو حادث كما هو معروف وإذن فابن تيمية تلميذ لمحمد بن كرام ، ولعل هذا يفسر لنا الآن رأى ابن تيمية فى الجهة التى عرضناها من قبل ، ولم نجرده حينئذ من حسن النية .

لكن هل يكفى مجرد حسن النية فى مثل هذه المسألة الدقيقة التى كانت محور خلاف عميق بين أئمة السلف والخلف ؟

إن حساسية هذه المسألة تعطينا بالغ العذر فى أشد أنواع الاحتياط خشية المساس بتنزيه الرب وقداسته . ومن هنا لا يسعنا إلا القول : إن ابن تيمية مع حسن نيته هذه فى إثبات الجهة باعتبارها أمراً عدمياً ، قد تأثر ذهنه ببعض الأفكار المادية والنزعات الحسية ، وربما كان ذلك من حيث لا يشعر إلا أنه مع ذلك كله لم يسلم من المؤثرات المادية فى الوقت الذى أراد أن يتبرأ منها فى اعتباره الجهة أمراً عدميا ، وهو يثبتها للرب تعالى .

ويمكن القول : بأنه متأثر فى مقالته هذه ببعض الأفكار الكرامية ، فقد نقل صاحب المواقف عن بعض الكرامية قوله : إن كون البارى فى جهة غير كون الأجسام فى الجهة .

وقرر الإيجى : أن خلاف أهل السنة مع هذا خلاف لفظى

إلا أن المحشى رد كلام الإيجى : بأن هذا الكرامى وأمثاله لا يسلمون من القول بالجهة مع ذلك[1]

فالحق إذن امتناع ثبوت الجهة للرب امتناعا مطلقا حتى وإن كانت الجهة أمراً عدميا

---

(١) المواقف جـ ٣ ص ١٦ مع حاشيتها .

فإن ذلك لا يسلم من استلزام المحالات التي تمس بتنزيه الرب وتقديسه من الامتداد والتحيز وغيرهما مما يستلزمه إثبات الجهة ، ومما يوحي به على الأقل ويؤدي إليه في النهاية كلام ابن تيمية السابق .

من هنا ينبغي أن أقدم الدليل على اعتبار الكرامية مع ابن تيمية من جملة المشبهة .

وقد قدمته بالفعل فيما سبق من هذا الكتاب عند الرد على الكرامية في المسألة عينها ، وأنا أعتبره هنا رداً على ابن تيمية كذلك ، ومن اليسير الرجوع إليه في موضعه .

ومن كل ماسبق يثبت أتم ما يكون الثبوت أن مذهب السلف هو مذهب التفويض وهو مذهب التأويل الإجمالي ـ كما سبق توضيحه ـ وهو الأسلم من كل ما سواه من مذهب التأويل التفصيلي الذي هو مذهب الخلف .

والذي دعت إليه الحاجة وبررته مقتضيات الدفاع عن العقيدة في وجه التيارات المعادية ، الأمر الذي ذهبت إليه الأشاعرة كما سلفت الإشارة إليه.

أما مذهب ابن تيمية : فقد ثبت أنه تفسير غير دقيق ،وترجمة غير أمينة لمذهب السلف ، وربما حسنت نية الرجل ، ولكنه أولى بالمسلم الحريص على الاتباع أن يقف مع الأشاعرة ليفهم معهم مذهب السلف في متشابه الصفات وينهل معهم من صافي معينه . فهم كما رأينا أصدق لهجةوأظهر حجة في توجيه مذهب السلف والتعبير عنه من كل من عداهم ، ولله الأمر من قبل ومن بعد .

ثبت بأهم مراجع الكتاب

(١) الإبانة عن أصول الديانة للامام أبي الحسن الأشعري — نشر قصى محب الدين الخطيب — المطبعة السلفية — القاهرة ١٣٨٥ هـ .

(٢) ابن تيمية السلفي للأستاذ محمد خليل هراس - الطبعة الأولى ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م المطبعة اليوسفية بطنطا .

(٣) أبو الحسن الأشعري للدكتور حموده غرابه - طبع الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية سنة ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .

(٤) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة الجهمية لابن قيم الجوزية تصحيح ومراجعة ونشر عبد الله بن حسن الشيخ وإبراهيم الشورى - المطبعة الأميرية .

(٥) إحياء علوم الدين للامام الغزالي طبع دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي .

(٦) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني - تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم عبد الحميد - مطبعة السعادة ١٣٦٩هـ — ١٩٥٠م

(٧) أساس التقديس لفخر الدين الرازي مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٥ م

(٨) الأسماء والصفات للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن على البيهقي مطبعة دار إحياء التراث العربي ببيروت

(٩) إشارات المرام من عبارات الإمام للعلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي تحقيق وتعليق يوسف عبد الرازق - الطبعة الأولى ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م مطبعة مصطفى البابي الحلبي

(١٠) الإشارات والتنبيهات لأبي علي بن سينا مع شرح نصير الدين الطوسي تحقيق الدكتور سليمان دنيا ـ طبع دار المعارف بالقاهرة .

(١١) أصول الدين وهو الكتاب المسمى معالم أصول الدين لفخر الدين محمد ابن عمر الخطيب الرازي مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية .

(١٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين الرازي ط شركة الطباعة الفنية المتحدة نشر مكتبة الكليات الأزهرية .

أعلام الموقعين لابن قيم الجوزية .

(١٣) الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام الإمام محمد أبي حامد الغزالي مطبعة محمد علي صبيح ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢م .

(١٤) إلجام العوام عن علم الكلام من مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي تحقيق وتخريج أحاديث الشيخ محمد مصطفى أبو العـــلا ـ الطبعة الثانية ١٩٧٠ م دار الطباعة المحمدية .

(١٥) الأنساب للسمعاني ـ مخطوطة

(١٦) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به القاضي أبي بكر بن الطيب الباقلاني تحقيق محمد زاهد ـ الطبعة الثانية ـ مؤسسة الخانجي للطباعة ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣ م

إيثار الحق لابن المرتضى

(١٧) البدء والتاريخ المقدسي

البداية والنهاية لابن كثير ط القاهرة سنة ١٩٣٢ م لأبي جعفر محمد بن جرير .

(١٨) تاريخ الأمم والملوك لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ط القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ

(١٩) تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي

تاريخ دمشق لابن عساكر

(٢٠) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين للإمام الكبير حجة المتكلمين المفسر النظار أبي المظفر الإسفراييني المتوفى سنة ٤٧١ هـ

(٢١) تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعرى لأبي القاسم على بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقى .

(٢٢) تذكرة الحفاظ الامام أبي عبد الله شمس الدين الذهبى طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الداكن الهند .

(٢٣) تقريب وتحقيق الاقتصاد فى الاعتقاد الامام الغزالى تأليف طاهر عبد المجيد الطبعة الأولى ١٩٦٩ م - ١٩٧٠ م ط دار التأليف بمصر .

(٢٤) تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسى وذيل محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين نشر مكتبة الكليات الأزهرية .

(٢٥) التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة الامام أبي بكر الباقلانى - تحقيق محمود محمد الخضيرى ومحمد عبد الهادى أبو ريدة الطبعة الأولى ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر .

(٢٦) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع طبعة الكوثرى

(٢٧) تهافت التهافت لابن رشد الحفيد تحقيق د سليمان دنيا ط دار المعارف سنة ١٩٦٤ م

(٢٨) تهافت الفلاسفة للغزالى تصحيح وتعليق وتقديم د. سليمان دنيا - ط دار إحياء الكتب العربية ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م .

(٢٩) تهذيب التهذيب لابن حجر العسقلانى : دار صادر بيروت الجامع الكبير للسيوطى .

(٣٠) حاشية الأمير على شرح عبد السلام على الجوهرة فى علم الكلام وبهامشها شرح عبد السلام على جوهرة التوحيد الطبعة الأخيرة سنة ١٩٤٨ م . مطبعة مصطفى البابى الحلبى - بمصر .

(٣١) حواشى على شرح الكبرى للسنوسى تأليف الحامدى - الطبعة الأولى ١٣٥٤ هـ - ١٩٣٦م طبع مصطفى البابى الحلبى .

(٣٢) حاشية حسن جلبى على شرح المواقف

(٣٣) حاشية السيالكوتى على شرح المواقف .

(٣٤) الخطط المقريزى - مطبعة النيل بمصر ١٣٢٦ هـ

(٣٥) دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه فى الرد على المجسمة والمشبهة الحافظ أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثرى نشر المكتبة التوفيقية .

الرد على الزنادقة والجهمية المنسوب إلى الإمام أحمد بن حنبل .

(٣٦) الرسالة التدمرية فى تحقيق الإثبات لأسماء الله وصفاته لشيخ الإسلام ابن تيمية . المطبعة السلفية سنة ١٣٨٧ هـ

رسالة الفرقان لابن تيمية .

(٣٧) سنن ابن ماجه بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقى ط عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٥٤ م

(٣٨) سنن الترمذى ط القاهرة سنة ١٩٥٠ م

(٣٩) شذرات الذهب فى أخبار من ذهب لأبى الفلاح عبد الحى بن العماد الحنبلى - ط بيروت .

(٤٠) شرح البيجورى على الجوهرة المسمى تحفة المريد على جوهرة التوحيد لشيخ الإسلام إبراهيم البيجورى تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكى الطبعة الأولى ١٩٥٤ م ط محمد على صبيح بمصر .

(٤١) شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازانى ط مطبعة كردستان العلمية بالجمالية بمصر سنة ١٣٢٩ هـ

(٤٢) شرح المشكاة للعلامة الهيثمى .

(٤٣) شرح المعالم لابن التلمسانى .

(٤٤) شرح مقاصد الطالبين فى علم أصول الدين للعلامة سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازانى ط دار الطباعة العامرة سنة ١٢٧٧ هـ

(٤٥) شرح المواقف السيد الشريف على بن محمـــد الجرجانى ط . دار الطباعة العامرة .

(٤٦) صحيح البخارى ط. دار مطابع الشعب .

(٤٧) صحيح مسلم بشرح النووى تحقيق عبد الله أحمد أبو زينه ط الشعب .

(٤٨) صون المنطق لجلال الدين عبد الرحمن بن أبى بكر السيوطى .
تحقيق الدكتور على سامى النشار ط القاهرة سنة ١٩٧٤ م .

(٤٩) طبقات الشافعية لتقى الدين ـ مخطوط بدار الكتب المصرية ٥٧٨ خ عقائد السلف .

(٥٠) العقيدة النظامية لإمام الحرمين أبى المعالى عبد الملك الجوينى تصحيح وتعليق الأستاذ محمد زاهد الكوثرى ـ مطبعة الأنوار سنة ١٩٤٨ م .

(٥١) الفتاوى الحديثية للشيخ أحمد شهاب الدين بن حجر الهيثمى المكى ـ الطبعة الثانية سنة ١٣٩٠ هـ ـ ١٩٧٠م ط . مصطفى البابى الحلبى .

(٥٢) الفتوى الحموية الكبرى لابن تيمية ـ المطبعة السلفية ـ القاهرة سنة ١٣٨٧ هـ

(٥٣) فتح البارى شرح صحيح البخارى لأحمد بن على بن حجر العسقلانى ط دار المعرفة ـ بيروت لبنان .

(٥٤) الفرق بين الفرق لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادى الإسفراينى تحقيق وضبط وتعليق محمد محى الدين عبد الحميد ـ مطبعة المدنى ـ القاهرة .

(٥٥) الفصل فى الملل والأهواء والنحل للامام أبى محمد على بن أحمد بن حزم الظاهرى ط دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان .

(٥٦) فصوص الحكم لأبى نصر محمد بن محمد الفرابى وهو رسالة ضمن كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين ـ الطبعة الاولى سنة ١٩٠٧م .

(٥٧) فلسفة التوحيد أو أشرف المقاصد فى شرح المقاصد لأحمد بن محمد ابن محمد بن يعقوب الولالى المكناسى ـ الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية .

(٥٨) القرآن الكريم .

(٥٩) القاموس المحيط للفيروز أبادى ط . المطبعة الحسينية ـ القاهرة . سنة ١٩١١ م .

(٦٠) الكامل فى التاريخ للعلامة عز الدين أبى الحسن على بن أبى الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانى المعروف بابن الأثير ط . بيروت .

(٦١) كشاف اصطلاحات الفنون محمد على الفاروقى التهانوى تحقيق الدكتور لطفى عبد البديع ط . النهضة المصرية سنة ١٩٦٣ م .

(٦٢) اللباب فى تهذيب الأنساب لابن الأثير .

(٦٣) لسان الميزان للامام شهاب الدين أبى الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلانى ط . مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة فى الهند .

(٦٤) لمع الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة لإمام الحرمين أبى المعالى الجوينى تحقيق د . فوقية حسين محمود ـ مراجعة د. محمود الخضيرى الطبعة الأولى سنة ١٩٦٥ م ط . الدار القومية بمصر .

(٦٥) اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعرى تحقيق حموده غرابة الطبعة الأولى سنة ١٩٥٥ م مطبعة مصر .

مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ط المنار .

مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ط صبيح القاهرة سنة ١٩٦٦ .

(٦٦) مجموعة الحواشى البهية على شرح العقائد النسفية ـ مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٩هـ .

(٦٧) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين الرازى راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد ـ نشر مكتبة الكليات الأزهرية .

(٦٨) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلى بن سلطان القارى ط المكتبة الإسلامية .

(٦٩) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية مسند الدارمى .

(٧٠) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للامام أبى الحسين على ابن إسماعيل الأشعرى تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ الطبعة الثانية سنة ١٩٦٩ ط . النهضة المصرية .

(٧١) الملل والنحل لأبى الفتح محمد عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل ط . دار الاتحاد العربى للطباعة سنة ١٩٦٨ م نشر مؤسسة الحلبى .

(٧٢) مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد تحقيق وتقديم دكتور محمد قاسم الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٩ م . ط . الأنجلو المصرية .

(٧٣) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتور على سامى النشار ـ الطبعة الرابعة سنة ٩٧٨ م ط . دار المعارف .

(٧٤) منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية الامام أحمد ابن عبد الحليم بن تيمية ط . المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢١ هـ . الطبعة الأولى .

(٧٥) موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول بهامش الكتاب السابق المؤلف .

(٧٦) المواقف لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجى ط . دار الطباعة العامرة سنة ١٣١١ هـ .

(٧٧) ميزان الاعتدال فى نقد الرجال للذهبى ط . السعادة بمصر سنة ١٣٢٥ هـ .

(٧٨) النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعة الإلهية للشيخ الرئيس أبى على الحسين بن سينا — الطبعة الثانية ١٩٣٨ م طبع على نفقة محي الدين صبرى الكردى .

(٧٩) نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام لعلى سامى النشار الجزء الأول .

(٨٠) نهاية الإقدام فى علم الكلام للشيخ عبد الكريم الشهرستانى طبع مكتبة المثنى ببغداد .

(٨١) الوافى بالوفيات لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدى .

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تصويب أبرز الأخطاء المطبعية

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٦	٤	بين علم	بين يدى علم
٤٠	٨	الرئيسي	الرئيس
٦٧	آخر سطر	التشهير	التشهير
٦٨	٧	حقيقته	حقيقة
٦٨	١٨	أبي الحسن	أبي الحسين
٨٣	١٠	قدر لكم	قول لكم
١٣٦	١١ ، ١٢	من (مع الملابية .. إلى .. في ذلك)	هذا الكلام يجب حذفه
١٦٤	١٠	لا صاحب	لا حاجب
١٨٠	٢	كلامه	كلامية
١٨١	١٤	حق	حقاً
١٨٢	٢	المحافظ	الحافظ
١٨٢	١٠	أن	أو
١٨٨	٥	غيرتها	غيريتها
١٨٩	٢٢	لاينافى فى	لا ينافى
١٩٠	٢٠	حل	حلا
١٩١	٦	إلا ذات قديمة	إلا ذوات قديمة
١٩١	٨	تعالى وتقدسه	تعالى وتقدس
١٩١	١٥	على أن	من أن

رقم الإيداع بدار الكتب (١٩٨٦/٣٢٠١)

دار الهـــدى للطباعة
٣ شارع النواوى السيدة زينب